

Această carte apare cu sprijinul Fundației pentru o Societate Deschisă și al Ministerului Culturii din România

De același autor; * "-■;:■;..

Cărți

Etică și psihanaliză, Editura Științifică, 1973.

Etică și etologie. Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.

Între logica inimii și logica minții, Cartea românească, 1985, Ed. a II-a, Editura TREI, 1997.

În căutarea sinelui, Cartea românească, 1994. Premiul asociației scriitorilor din București pentru eseu.

Nedreptatea ontică, Editura TREI, 1995.

Traduceri din limba germană:

Imm. Kant, Critica facultății de judecare, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981. Ed. a II-a, Editura TREI, 1995 (în colaborare cu Alexandru Surdu).

S. Freud, Scrieri despre literatură și artă. Editura Univers, 1980, Ed. a II-a, Editura TREI, 1994.

S. Freud, Dincolo de principiul plăcerii, Editura Jurnalul literar, 1992, Ed. a II-a, Editura TREI, 1996. (în colaborare cu George Purdea).

C. G. Jung, În lumea arhetipurilor, Editura Jurnalul literar, 1994. Iranaus Eibl-Eibesfeldt, Agresivitatea umană, Editura Trei, 1995.

Ediții:

Camil Petrescu, Doctrina substanței, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988 (în colaborare cu Florica Ichim).

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Membru asociat direct al Asociației Psihanalitice Internaționale (IPA)

FILOSOFIA

INCONȘTIENȚULUI

Volumul întâi

BCU Cluj-Napoca



4060 051 7742

A

Editura TREI, 1998

ri: Marius CHIVU Of Silviu DRAGOMIR Vasile Dem. ZAMFIRESCU

Coperta: Dan STANCIU

Redactor: Petre DAN

826946



©EDITURA TREI, 1998 ISBN 973-98375-6-5

În memoria lui Constantin Noica, fără a cărui îndrumare nu aș fi scris această carte.

Studentilor Facultății de Filosofie, Universitatea București; Facultății de Psihologie, Universitatea Independentă Titu Maiorescu; Facultății de Sociologie, Psihologie, Pedagogie, Universitatea București, care, prin interesul pe care l-au arătat cursurilor de psihanaliză, prin întrebările și criticile lor, au contribuit substanțial la cristalizarea Filosofiei inconștientului.

Revistei „FAMILIA” din Oradea, care a susținut elaborarea Filosofiei inconștientului prin publicarea integrală a primei forme și prin acordarea premiului Ovidiu Cotruș în 1996.

otica w , f.»)s gnu.-;

!;»; ersornarn nî 'sî; un ai

st.tnu.bi hf - 'i /v

".O Vf. '-<< STV

' *V>

.8 Cuvânt înainte.....	9
I. PRELIMINARII LA O FILOSOFIE	
A INCONȘTIENTULUI.....	11
1. Este posibilă o filosofie a inconștientului?.....	13
2. Ideea și conceptul de inconștient în istoria filosofiei.....	23
3. Inconștientul în psihanaliză	37
3.1. Factualitatea teoriei freudiene	37
3.2. Conținuturile inconștientului și structura psihicului. Natură și cultură în psihanaliză.....	48
4. Filosofie și psihanaliză. Tur de orizont contemporan.....	56
4.1. Psihanaliza — obiect al teoriei și filosofiei științei..	58
4.2. Evidențierea și fructificarea implicațiilor filosofice ale psihanalizei	61
4.3. Psihanaliza filosofiei	58
II. IMPURITATEA SPIRITULUI: PSIHANALIZA	
CA HERMENEUTICA	73
1. Hermeneutică și filosofie.....	75
2. Hermeneutica psihanalitică și relația spirit-suflet	78
3. Principiile hermeneuticii psihanalitice.....	88
4. Spiritul inconștient și problema psihologismului.....	91
5. Actul ratat și cogito-ul cartezian. Problema subiectului.....	94
8	VASILE DEM. ZAMFIRESCU
6. Interpretarea visului — paradigmă a hermeneuticii psihanalitice. Dorința.....	106
7. Hermeneutica simptomului nevrotic. Dorința și legea.....	120
7.1. Complexul Oedip în isterie.....	124
7.2. Sensul fobiei micului Hans.....	125
7.3. Nevroza ca negativ al perversiunii.....	125
7.4. Complexul Oedip în nevroza obsesională.....	130
7.5. Nevroza și condiția umană.....	136
8. De la psihologia inconștientului la estetică: Witz-ul.....	137
8.1. Plăcerea estetică.....	144
9. Estetica psihanalitică: complexul Oedip în literatură.....	147
9.1. Straniul și complexul Oedip.....	149
9.2. Hamlet și Oedip	154
9.3. De la Frații Karamazov la Totem și tabu.....	159
9.4. Paradigma literară a psihanalizei: Oedip rege.....	159
9.5. Romanul, gen oedipian?.....	163
10. De la psihanaliza religiei la religia psihanalitică. Freud și Jung.....	167
10.1. Nevroză, artă, religie.....	178
10.2. Religie și dorință.....	182
10.3. Elemente religioase în psihanaliză.....	186
11. Impuritatea moralei: resentiment și morală.....	188
11.1. Fenomenologia și psihologia resentimentului.....	190
11.2. Sociologia resentimentului.....	195
11.3. Valorizarea produselor culturale ale resentimentului.....	205
12. Psihanaliza spiritului științific.....	207
12.1. Inconștientul personal și științele naturii.....	209
12.2. Inconștientul colectiv și științele naturii.....	220
12.3. Calea spre obiectivitate și științele omului.....	231
13. Hermeneutica psihanalitică — propedeutică la spiritul liber.....	239
14. Bibliografie.....	

O!

i ;

->.int

Sa-

Ideea de inconștient, devenită idee directoare a secolului al XX-lea datorită psihanalizei, nu putea, în timp ce revoluționa celelalte discipline ale omului, lăsa indiferentă filo-sofia. În cultura occidentală există numeroase lucrări dedicate multiplei relații filosofie-psihanaliză, unele dintre ele sinteze atotcuprinzătoare, cum este cartea De l'interpreta-tion. Essai sur Freud de Paul Ricoeur. Și alte nume mari ale filosofiei au reflectat asupra psihanalizei, pronunțându-se pozitiv sau negativ asupra ei: Marcuse, cu celebra carte a anilor '60, Eros și civilizație, Hobermas, Horkheimer, Fromm, cu toții reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, a cărei filoso-fie socială critică nu e de conceput în afara influențelor psihanalizei, Wittgenstein, Popper.

Cultura română, în care se încadrează încercarea pe care o propun cititorului român prin paginile următoare, oferă o imagine opusă: indiferent de cauze, fapt este că un singur gânditor, e adevărat, de primă importanță, și anume Lucian Blaga, a încorporat sistemului său filosofic idei de sorginte psihanalitică. E de presupus că, în condiții normale, începutul realizat de Blaga și-ar fi găsit continuarea și amplificarea în perioada postbelică.

În absența unei tradiții autohtone și la distanță de tradiția occidentală, Filosofici inconștientului își caută drumul propriu, fără să neglijeze vreuna din sursele accesibile. Nu este vorba nici de un comentariu filosofic la opera lui Freud, în maniera lui Ricoeur, nici de o preluare a unor elemente ale doctrinei psihanalitice în construcții filosofice mai cuprinzătoare.

10
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

toare, așa cum procedează Blaga în filosofia culturii sau Marcuse și Fromm în filosofia socială. Titlul indică o triplă intenție: constructivă, sistematică și sintetică.

Așa cum filosofia tradițională s-a străduit să spună totul despre spirit din perspectiva conștientului, filosofia inconștientului abordează spiritul din perspectiva zonelor subliminale, mai superficiale sau mai profunde (inconștient personal, inconștient colectiv), revelate de psihanaliză. Ideea de inconștient este fundamentul pe care se clădește o viziune complementară despre spirit. În măsura în care reconsideră domeniile spiritului dintr-o perspectivă unică, demersul regăsește vocația sistematică a filosofiei, fără a urmări realizarea ei integrală. În sfârșit, caracterul sintetic derivă din efortul de a utiliza filosofic toate contribuțiile psihanalizei, indiferent de școala care le-a produs (freudiană, jungiană, kleiniană, lacaniană).

Întrucât elaborarea s-a dovedit mai dificilă și mai lentă decât în estimările inițiale, iar primele două capitole „Preliminarii la o filosofie a inconștientului” și „Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică” pot alcătui un întreg de sine stătător, comunic cititorilor prin publicare mai întâi primul volum al Filosofiei inconștientului, urmând ca volumul al doilea, structurat de capitolele „Antropologia psihanalitică”, „Spiritul inconștient” și „Epistemologia psihanalizei”, să fie tipărit într-un viitor cât mai apropiat. Sper să pot fructifica în beneficiul ediției definitive acest decalaj, reconsiderând prima parte din perspectiva celei de a doua și a eventualelor comentarii și sugestii critice înregistrate între timp.

1 ianuarie 1998

I. PRELIMINARII LA O FILOSOFIE A INCONȘTIENTULUI

r" \

;\și c-:-tv

1. Este posibilă o filosofie a inconștientului?

Deși în istoria filosofiei există o carte intitulată semnificativ Philosophie des Unbewußten (1869), scrisă de Eduard von Hartmann, carte suficient cunoscută și discutată în epocă, reluarea aceleiași teme spre sfârșitul secolului XX, la mai bine de o sută de ani de la încercarea similară anterioară, are nevoie de legitimare teoretică. Atât motive conjuncturale, superficiale, cât și motive profunde, esențiale o fac necesară.

Mai întâi, în cultura română, dominată de ideologia comunistă timp de aproape o jumătate de secol, ideea de inconștient a fost eliminată de câmpul reflexiei oficiale în numele unui pretins raționalism. Atât încercările filosofice dedicate acestei teme, foarte numeroase în Occident, cât și orientările psihologice abisale derivate de freudismul inițial au rămas în afara conștiinței filosofice în condițiile interdicției lor exprese.

Literatura occidentală dedicată problemei, literatură care continuă să fie accesibilă fragmentar și oarecum aleatoriu cercetătorului român, nu conține o lucrare totalizatoare de tipul celei scrise de Eduard von Hartmann. Cercetările occidentale, care stau, chiar în domeniul filosofiei, sub semnul specializării, se concentrează de obicei asupra unui singur autor, fie el Freud, Jung sau Lacan, nepropunându-și o sinteză a implicațiilor filosofice ale orientărilor psihanalitice.

14

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

În al treilea rând, în raport cu reperul (sau modelul) menționat inițial, lucrarea de față nu operează doar cu mijloace filosofice. Ea își propune să prelucreze, din perspectiva filosofiei, cunoștințe provenind din domenii care se revendică de la știință. Dacă pretenția emisă de Freud și unii episte-mologi contemporani că psihanaliza aparține științelor naturii s-ar dovedi îndreptățită, ceea ce urmează să examinăm în capitolul „Epistemologia psihanalizei”, atunci s-ar pune întrebarea în ce mod psihanaliza ca ramură a științei poate alimenta o filosofie.

Oricum ar fi, problema esențială, în funcție de care răspunsul la celelalte întrebări contează sau nu, este însăși posibilitatea principială a unei filosofii a inconștientului. Dacă filosofia este spirit întors asupra spiritului (C. Noica), atunci problema posibilității unei filosofii a inconștientului poate fi reformulată în felul următor: poartă în vreun fel filosofia inconștientului asupra spiritului? Dacă un astfel de demers, alimentat, în cazul nostru, de psihologiile abisale, ar reduce spiritul la regiunea sufletului, atunci faptul că s-ar intitula pretențios „filosofia inconștientului” nu i-ar schimba natura. Cu alte cuvinte, există în psihanaliză ca teorie a inconștientului pasaje care pot da seama ne psihologismului de spirit, de acel noi din fiecare eu*, sau măcar implicații care pot fi fructificate din această perspectivă?

* Deși o parte a filosofiei contemporane a renunțat la utilizarea termenului „spirit” datorită influenței marxismului, care îi preferă conceptul de „conștiință socială”, așa cum s-a întâmplat și în cultura României comuniste, sau filosofiei analitice, care îl respinge pe motiv că nu poate fi definit univoc, lucrarea de față, considerându-l consubstanțial filosofiei, îl va folosi în accepția concordantă pe care i-o conferă câțiva importanți gânditori, și anume aceea de cultură. La Dilthey, care preia ideea de spirit obiectiv de la Hegel, cuprinsul spiritului include limba, familia, societatea, statul, dreptul, arta, religia. Pentru Nicolai Hartmann, voința, acțiunea, valorile, dreptul, morala, religia, arta țin de spirit¹. În sfârșit, Karl R. Popper înțelege prin „lumea 3” produsele minții umane autonome pentru că obiective în raport cu procesele psihice („lumea 2”), adică „arhitectura, arta, literatura, muzica și, probabil, cel mai important lucru, științele exacte și disciplinele umaniste”², ceea ce nu înseamnă altceva decât spirit.

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 15

Răspunsul nostru la acesta întrebare este fără ezitare afirmativ și se bazează pe dezvoltările de care cititorul va lua cunoștință parcurgând capitolele următoare. Pe de o parte, psihanaliza, ca hermeneutică aplicată culturii, documentează inconfundabil impuritatea spiritului. Spre deosebire de filo-sofia tradițională și mai ales spre deosebire de idealismul german, care consideră puritatea spiritului ca subînțeleasă, hermeneutica psihanalitică întâlnește poziția lui Nietzsche, care afirma impuritatea funciară a spiritului. Chiar dacă filo-sofia inconștientului, în ipostaza de demers care demonstrează, cu ajutorul psihanalizei, impuritatea spiritului ar pune la îndoială autonomia sa genetică, autonomia funcțională îi este dincolo de orice îndoială. Iar această autonomie este cu atât mai mare cu cât spiritul își cunoaște și asumă impuritatea. Nietzscheana idee a spiritului liber primește în filosofia inconștientului teme noi, mai solide.

Pe de altă parte, o a doua idee esențială a filosofiei inconștientului este ideea spiritului inconștient. Dincolo de diferențele dintre Freud și Jung sau Boga, diferențe care țin mai

mult de gradul de claritate al conștiinței filosofice, la fiecare dintre ei întâlnim într-o formă sau alta ideea sau chiar noțiunea de spirit inconștient. La Freud, acesta e numit supra-eu și se formează în ontogeneză, în timp ce la Jung vom întâlni termenul de inconștient colectiv și arhetip, iar la Blaga pe cel de factori stilistici. Deși incertă în detaliile sale, pro-venința spiritului inconștient este, în optica jungiană sau blagiană, de natură supraindividuală. Din unghiul de vedere al filosofie tradiționale, pentru care spiritul este indisolubil asociat conștiinței, răspunsul la întrebarea de mai sus nu poate fi decât negativ. Ca ilustrare paradigmatică pentru identificarea spiritului cu conștiința, altfel spus a spiritului pur și simplu cu spiritul conștient, | poate fi citat un pasaj din Filosofia spiritului a lui Hegel; „Spiritul însă are puterea să se mențină în contradicție și deci în durere, atât împotriva răutății, cât și a nenorocirii. De aceea, logica obișnuită se înșală când socotește că spiritul

16
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

,1 este ceva ce exclude total de la sine contradicția. Dimpo-\ trivă, orice conștiință conține o unitate și o separație, prin urmare, o contradicție..."3

Pe o poziție identică se situează, peste timp, cunoscutul reprezentant al filosofiei vieții, Ludwig Klages în nu mai puțin cunoscuta sa carte *Der Geist als Widersacher der Seele*. Iată un pasaj semnificativ: „Așa cum, în purtătorul vieții, trăirea se leagă de trăire și, datorită trăirii, sufletul care trăiește cu imaginea trăită, conștiința purtătorului vieții înseamnă seria actelor strict momentane ale spiritului"4. Echivalarea spiritului cu conștiința înregistrată și de Nicolai Hartmann în *Das Problem des geistigen Seins* ca fiind caracteristică nu numai psihologismului, ci și „teoriilor idealiste", trimite la o problema care, din păcate, nu poate fi tratată aici iară riscul de a pierde firul principal al discuției, și anume la relația filosofiei cu psihologia. S-ar părea că, în cea mai mare parte, filosofia a fost construită tacit pe teza fundamentală a psihologiei conștiinței: psihicul = conștiință. Chiar Hartmann, care disociază spiritul de conștiință — nu orice existență spirituală este conștiință, în acest caz înca-drându-se creația și receptarea artistică, înțelegerea intuitivă, gândirea intuitivă, raționamentul intuitiv, după cum nu oricărui act conștient îi revine atributul spiritualității (inteligența care rămâne în slujba nevoilor vieții și o întâlnim și la animalele superioare) — admite, ca o reminiscență a poziției de care se detașează, că „Bewußtsein gehört irgendwie zum Geiste", ceea ce înseamnă că, într-un fel, conștiința ține de spirit.5

Important pentru scopul pe care ni l-am propus este faptul ca situarea (necritică) a filosofiei pe pozițiile psihologiei conștiinței a generat conflictul, care se perpetuează în diferite forme de o sută de ani, între filosofie și psihanaliză, anul 1895 marcând prin Studii asupra isteriei de Breuer și Freud nașterea psihanalizei. Același conflict va deveni manifest și în România ultimului deceniu al secolului XX, pe măsură ce

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 17

cărțile de psihanaliză vor deveni tot mai numeroase, ocupându-și locul cuvenit în conștiința teoretică a epocii.

Dacă filosofia dominantă, construită pe premisa identității psihicului cu conștiința, este prin definiție antipsihanalică, la rândul ei, psihanaliza, axată pe ideea de inconștient, se opune filosofiei conștientaliste. Faptul iese clar în evidență în suficient de numeroasele referiri ale lui Freud la fi-losofie, minuțios înregistrate de Paul-Laurent Assoun în cartea Freud, filosofia și filosofii 6.

Înainte de a prezenta sintetic atitudinea întemeietorului psihanalizei față de filosofia conștientalistă, ne putem întreba în ce măsură Freud deține un minim de competență în domeniu, care să confere opiniei sale un anumit grad de asigurare. Deși atitudinea lui Freud față de filosofie este clar ambivalentă, declarațiile de adeziune entuziastă din tinerețe fiind urmate, la maturitate, de afirmații din care reiese dezinteresul său programatic pentru aceeași filosofie, un lucru este indiscutabil: în formația sa universitară, Freud a luat contact cu filosofia la cel mai înalt nivel, continuând după aceea lecturile filosofice, la care se referă în repetate rânduri în opera sa.

În timpul studiilor la Facultatea de Medicina din Viena, Freud are șansa de a fi inițiat în filosofie de nimeni altul decât Franz Brentano. În semestrul de iarnă al anilor 1874-1875, frecventează „reuniunile de lectură" în cadrul cărora Brentano își iniția studenții în reflexia

filosofică și istoria filosofiei. De asemenea, Freud audiază în 1875 cursul de logică aristotelică ținut tot de Brentano. Paul-Laurent Assoun consideră că tendința întemeietorului psihanalizei de a îmbina cercetarea empirică cu exigența speculativă și-ar avea originea tocmai în întâlnirea cu Brentano.

Referințele filosofice în opera lui Freud sunt numeroase și de tipuri diferite. Paul-Laurent Assoun trece în revistă trei tipuri: referința negativă, referința euristică și referința legitimantă. Obiectul referinței negative este filosoful Vaihinger, pe care Freud îl alege ca prototip de condamnat al



IRESU

«ritița euristică, Freud uti-■ii ^finitii filosofice pe care le ^seul dedicat analizei stra-țe Schelling o dă fenome- * -nană un mister, un secret, . , jlița legitimanta apelează la . . j, a teoretizărilor psihanali-til <le iiiconștient, Freud îl invocă • iar pe fltru conceptul de complex in Hepotul lui Rameau, vorbește jia afectivă descoperită mai târziu cat6goric

kantian e văzut ca o ;'baului oedipian, a cărui expresie it drept precursor al defini-ca realizare a unei dorințe. it, Freud îl cunoaște pe Platon, a referință legitimanta. în Dincolo prin excelență speculativ, Freud i, din perspectiva propriilor ip ce la Platon, androginul era tjrbați și femei, alături de ei ', Freud transformă principiul eXclusivă a sexualității, ceea ce Precedent cultural major pentru UaHtatea omului. Conceptul placat de Freud ca anticipare intu-provocată de viziunea \ "oidoului, introdusă începînd cu a introduce narcisismul, viziune atunci considerate a fi anta-ssc a fi de natură libidinală —

printre gânditorii preferați de tec despre filia și neikos — cele distructivă) care guvernează lu-ca referință legitimanta

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 19

pentru ultima sa teorie despre instincte axată pe antagonis- J mul ontologic dintre Eros și Thanatos.

La filosofia lui Kant, Freud se raportează în două moduri. / în același eseu filosofic Dincolo de principiul plăcerii, înte- I meietorul psihanalizei contestă caracterul necesar și univer- / sal al structurii spațio-temporale afirmat de Kant în secțiu-/ nea Estetica transcendentă din Critica rațiunii pure! Contraargumentele lui Freud nu sunt de ordin filosofic, c\ psihanalitic. Investigarea clinică a inconștientului îi revelase; lui Freud atemporalitatea proceselor psihice inconștiente. îni virtutea acestui fapt, Freud consideră că punctul de vedere kantian se bazează pe generalizarea nelegitimă a perspectivei sistemului percepție-conștiință. Chiar dacă, așa cum încearcă să demonstreze Paul-Laurent Assoun, părintele psihanalizei vizează de fapt viziunea schopenhaueriană a kant-ismului, viziune care a acreditat o „inflexiune antropologică a subiectivității kantiene", critica sa poate reprezenta un punct de plecare rodnic în cercetările și dezbaterile filosofice.

Celălalt mod de raportare este pozitiv, Freud obișnuind să spună, după relatarea lui Binswanger, că, asemeni lui Kant,, care postulează în spatele fenomenului existența unui lucru 1 în sine, el ar postula în spatele conștientului, accesibil expe- } rienței, existența inconștientului, care nu poate constitui / niciodată obiectul unei experiențe directe.

Schopenhauer este cel mai frecventat și cel mai citat filosof. Paul-Laurent Assoun inventariază în opera lui Freud 15 referiri la filosoful german. Referința este legitimantă, Schopenhauer apărând în postura de precursor pentru mai multe idei freudiene importante. în partea istorică din Interpretarea viselor, Freud îl menționează ca pe filosoful care îndrăznește să gândească visul detașându-se de majoritatea confrăților care-1 abandonau intuiției poetice. în felul acesta, Schopenhauer acordă visului o demnitate teoretică pe care raționalismul occidental i-o refuza. u mi ■>-w,i>

20

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Și în ce privește conceptul psihanalitic de refulare, Freud îl invocă pe Schopenhauer drept precursor, deși ține să sublinieze în Contribuții la istoria mișcării psihanalitice (1914) că a ajuns independent și inductiv la acest concept. în ceea ce-1 privește pe filosof, ideea de refulare apare în încercările sale de a explica nebunia punând-o în legătură cu trecutul bolnavului. Schopenhauer ridică la idee tendința psihicului uman de a respinge orice reprezentare asociată unui afect neplăcut.

Problematica inconștientului este, de asemenea, prezentă la Schopenhauer, chiar „omniprezentă", după Paul-Laurent Assoun. Inconștientul apare ca predicat universal al voinței, constituind caracterul originar al acesteia. Freud îl citează ca precursor și pentru importanța pe care a acordat-o sexualității și afectivității în Metafizica iubirii, supliment la cartea a IV-a a lucrării Lumea ca voință și reprezentare și-1 apreciază pentru a fi gândit moartea în termeni asemănători cu cei din eseul Dincolo de principiul plăcerii.

Pesimismul este o altă mare temă care-i apropie pe Schopenhauer și Freud, apropiere care-1 determină pe Paul-Laurent Assoun să vorbească în cazul acesta de o relație de filiație între filosof și savant. în Psihologia mulțimilor și analiza eului, Freud citează parabola porcilor spinoși pe care o extrage din Parerga și Paralipomena. Asemenea porcilor spinoși într-o iarnă severă, oamenii stau în fața alternativei: fie trăiesc în izolare, riscând să sucombe datorită adversităților mediului, fie se apropie pentru a supraviețui, asumându-și neplăcerile proximității sugerate excelent de metafora înțepării reciproce. Psihanaliza

confirmă etica pesimistă a lui Schopenhauer care recomanda rezerva afectivă pentru a conserva individualitatea, fără a rupe legăturile sociale indispensabile, practica terapeutică documentând faptul că orice relație afectivă intimă și durabilă este ambivalentă, presupunând, alături de dimensiunea pozitivă, o dimensiune negativă, ostilă.

Preliminarii la o filosofie Ț. ^tientului 21

jylai semnificativă pentru afinital ^ „ji pesimism între Schopenhauer și Freud e lucrarea | ,Intn*/ui Disconfort în cultură, structurată pe ideea incompat^ }j\$& dintre progresul cultural și fericirea umană. Orice ^ tajS cultural trebuie plătit prin renunțarea la satisfacerea i °Sre'^;uală, care se traduce în planul psihic al individului J mct/ vroză, nefericire sau revoltă. Cum progresul cultural n ne 'itabil,inevitabilă este și nefericirea umană. Aceste idej lnev ^e alimentează în bună măsură din experiența clinică a| are syud nu diferă substanțial în ceea ce privește conținutul "e*/>ostulatele scho-penhaueriene referitoare la imposibil ^e V fericirii și la suferință ca fundament al vieții. ideiiL atea ydiene și-ar avea rădăcina în „marele curent pesimist g. reu care pornește de la Schopenhauer"7. rman

Dar relația lui Freud cu Schopenl) re, subliniază pe bună dreptate Paul-Laurent Assoun, er a/ns mai profund, care depășește nivelul simplei referj n s^gitimante sau al unei filiații laxe. Această relație ar. >e ^e/jina însăși atitudinea lui Freud față de filosofie. Scht^ "yuerii oferă întemeietorului psihanalizei paradigma ^ fd\ la filosofie, ca un caz particular al relației dintre « .Orta (psihanaliză) și filosofie: este o modalitate de a concj..1 'axentismul riguros și ambiția speculativă. la sc' Freud rezolvă problema mai sus ^ată, care nu era doar una subiectivă, ci și una obiecti^nun /pocii, în spiritul lui Schopenhauer: refuză radical mei a' a pură și pretenția sa de universalitate și autonormativj, lzi^e opunându-i-se direct, fie ignorând-o. Prototipul ^ e' * metafizici este Hegel, atât pentru Schopenhauer, cât iitru Freud. Unei asemenea filosofii de școală, a cărei ^ ^ P^ristică era excluderea materialului oferit de știință, SJ ^ phauer îi contra-punea propria filosofie, care îmbina h P tismul cu științele pozitive. În lucrarea Voința în natur*\ ° fa), Schopenhauer considera că independența reciprocă rt: filosofie și știință este garanția unității lor finale.

22

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

3 Din perspectiva unei asemenea viziuni, Freud nu se va limita la scientism, ci va atribui speculației un loc necesar în teoria sa, speculație care apare fie ca un element integrant al psihanalizei (dimensiunea numită chiar de Freud „metapsihologie"), fie ca referință filosofică atestând coincidența dintre știință (psihanaliză) și filosofie. De asemenea, Freud respinge soluțiile eclectice fatale în egală măsură atât pentru filosofie, cât și pentru științe. Cultura filosofică a lui Freud, așa cum a reieșit din succinta prezentare, ni se pare suficient de bogată pentru a ne permite să calificăm afirmațiile sale referitoare la relația dintre psihologia inconștientului și filosofie ca fiind făcute în cunoștință de cauză. Filosofiei dominante, edificată pe temeiul premisei împrumutate psihologiei prepsihanalitice pentru care psihicul și conștiința sunt coextensive, Freud îi opune ideea că inconștientul, redus la absurd de numita filosofie, este o realitate experimentală. Fenomenele hipnotice, visele, actele ratate, simptomele nevrotice, la care are acces clinica psihanalitică, sunt tot atâtea dovezi care documentează realitatea inconștientului. Dacă filosofia tradițională a preluat tacit conștientismul psihologiei prepsihanalitice, descoperirea inconștientului de către psihanaliză nu poate lăsa indiferentă filosofia. Schimbarea majora adusă de psihanaliză trebuie să se reflecte în schimbarea statutului conștiinței: din esență-principiu ea devine calitate-accident, în timp ce inconștientul devine în-sinele psihic.

Freud nu numai că contestă cu argumente factic-experi-mentale conștientismul filosofiei dominante, dar își propune să-1 și explice. În absența accesului la faptele studiate de psihanaliză, filosofia ridică la concept conștientismul naiv al simțului comun și al psihologiei prepsihanalitice. Mai mult decât atât, rezistențele filosofilor în a accepta ideea de inconștient sunt de natură afectivă, ca orice rezistență la psihanaliză: pentru că în inconștient există conținuturi neacceptate de conștient, nimeni nu admite existența inconștientului și nu dorește să-1 cunoască.

Chiar când vorbește despre inconștient, filosofia îl înțelege tot din perspectivă conștientalistă: el este așa cum arată Freud, în Cuvântul de spirit și relațiile sale cu inconștientul, I „ceva susceptibil de a deveni conștient”, cu alte cuvinte, un fel de conștient inconștient. Lipsită de perspectiva clinică revelatoare de manifestări inconfundabile ale inconștientului psihic, filosofia nu-l poate gândi în alteritatea sa radicală în raport cu conștientul. O altă atitudine a filosofiei tradiționale față de inconștient — ipostazierea inconștientului în entitate metafizică (este una din formele inconștientului la Eduard von Hartmann) — își are sorgintea tot în conștientismul funciar al filosofiei, în disocierea ireconciliabilă între psihic și inconștient, care-i stă la bază.

2. Ideea și conceptul de inconștient în istoria filosofiei

Un examen independent al modului în care apar și sunt tratate ideea și conceptul de inconștient în istoria filosofiei este indispensabil scopului urmărit de prezenta lucrare. Trezirea în revistă a filosofilor care au abordat problema inconștientului, inclusiv a lui Eduard von Hartmann, constituie o pregătire pentru noua filosofie a inconștientului: orice demers nou își caută precursorii pentru a se sprijini pe ei și pentru a se diferenția de ei; cunoașterea specificului tratării filosofice a ideii și a conceptului de inconștient poate pune mai bine în lumină particularitățile perspectivei psihanalitice asupra inconștientului și ale filosofiei inconștientului, bazate pe ea; identificarea lacunelor din informația filosofică a lui Freud poate sugera, așa cum este cazul lui Fr. Nietzsch, căi de acces la o filosofie a inconștientului foarte apropiată de cea construită pe baza psihanalizei.

Când se vorbește despre precursorii filosofici ai psihanalizei, primul citat este Leibniz. Nu avem de a face în acest caz cu conceptul de inconștient, ci doar cu ideea de inconștient. Conștiința se naște, după filosof, din „percepțiile mici”,

24

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

care, luate în sine, nu sunt conștiente. Aceste percepții subliminale dau naștere conștiinței prin stimulare reciprocă 8.

Ca un prim comentariu la această idee, trebuie să remarcăm faptul că, deși o întâlnim într-o operă filosofică, ea ar putea foarte bine figura într-una psihologică. Este unul din acele momente de indistincție între filosofie și psihologie sau de înglobare a psihologiei de către filosofie. Deși pentru psihanaliză o astfel de prefigurare vagă poate avea o anumită valoare în sensul că Freud și școala sa nu vin pe un teren gol, din punctul de vedere al filosofiei inconștientului, ea are doar o importanță redusă. Nu ne trimite, cel puțin direct, la o dimensiune inconștientă a spiritului.

După R. Eisler, idei asemănătoare întâlnim la Christian Wolf, Baumgarten, Tetens, care admit existența unor reprezentări care cad în afara conștiinței. Dintre partizanii unei asemenea poziții, o mențiune aparte se cuvine lui Kant. El numește, în Antropologie în perspectivă pragmatică, astfel de reprezentări „reprezentări întunecate”. În capitolul intitulat „Despre reprezentările pe care le avem, fără să fim conștienți de ele”, Kant scrie: „A avea reprezentări și a nu fi conștient de ele, aceasta pare contradictoriu, căci cum putem ști că le avem dacă nu suntem conștienți de ele? Această obiecție o face încă Loke, care, din acest motiv, respinge existența unui asemenea tip de reprezentări. Însă noi putem deveni în mod mijlocit conștienți că avem o reprezentare, deși nu suntem în mod nemijlocit conștienți de ea. Astfel de reprezentări le numesc întunecate.” •

Foarte promițătoare din punct de vedere psihanalitic e ideea din finalul citatului că la reprezentările întunecate avem acces în mod mijlocit. Și în psihanaliză accesul la inconștient este întotdeauna mijlocit. Numai că, dacă examinăm exemplul pe care-l dă Kant pe lângă el — Și ilustra ideea, ne dăm seama că inconștientul pe care-l gândește este de fapt un conștient latent. Cu alte cuvinte, aștă Leibniz, cât și Kant ilustrează ideea lui Freud că filosofii vorbesc de fapt despre

ceea ce psihanaliza numește preconștient, adică despre conținuturi susceptibile de a deveni în orice clipă conștiente.

Dacă sunt conștient că văd, la o oarecare distanță, un om, spune Kant, fără a fi în același

timp conștient că-i văd ochii, nasul, gura și totuși identific ceea ce văd drept un om, asta înseamnă că de fapt am reprezentarea părților, a căror percepere nu-mi este conștientă. Nimic nu mă împiedică însă, am adăuga noi, să devin conștient de respectivele reprezentări; ceea ce nu se întâmplă în cazul inconștientului studiat de psihanaliză, caz în care accesul la conștiință e barat de un obstacol interior (instanță refulantă, de pildă). Foarte interesante sunt afirmațiile lui Kant despre raportul cantitativ între sfera reprezentărilor întunecate și cea a reprezentărilor clare. Cuprinsul reprezentărilor întunecate ar fi nemăsurat, în timp ce reprezentările clare sunt doar puncte în imensitatea primelor. Dacă facem abstracție de conținutul inconștientului la Kant și în psihanaliză, putem vedea în afirmația filosofului o anticipare a tezelor psihanalitice despre ponderea infimă a conștientului în raport cu inconștientul. La pagina 18 a ediției citate, Kant scrie: „Astfel, câmpul reprezentărilor întunecate este cel mai mare la om.” Când vorbește despre influența reprezentărilor întunecate asupra intelectului uman, Kant se apropie într-adevăr de psihanaliză și de ideea pe care aceasta o pune la baza unei filosofii contemporane a inconștientului — ideea impurității spiritului. „Adesea ne jucăm cu reprezentările întunecate și avem un anume interes să punem în umbră fața de imaginație obiecte plăcute sau neplăcute. Și, mai des, devenim noi înșine un joc al reprezentărilor întunecate, iar intelectul nostru nu se poate salva de la perturbările pe care acestea i le impun, chiar dacă le recunoaște drept amăgire” 10. De astă dată, ilustrarea oferită de Kant se referă chiar la „iubirea sexuală” (Geschlechtsliebe). Celebrul filosof se referă, cu uimire, la energia pe care o consumă oamenii pentru a învălui ceea ce le place atât de mult, dar care, apropiindu-i prea mult de animalitate, le trezește pudoarea.

26

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

La filosofi ca Fichte, Schelling, Cari Gustav Carus, Schopenhauer întâlnim, alături de inconștientul psihologic, un inconștient metafizic. Fichte vorbește (după Rudolf Eisler) de o „intuire lipsită de conștiință a lucrurilor”, ceea ce nu aduce nimic nou față de poziția lui Kant. Afirmația lui Schelling, citată tot după R. Eisler, că temeiul absolut al conștiinței este „inconștientul etern”, poate fi interpretată atât în sens psihologic, cât și în sens filosofic (ontologic). În ultimul sens, reformulând propoziția de mai sus, se poate spune că ființa este inconștientă, un principiu inaccesibil conștiinței umane. Din punct de vedere psihologic, ideea, întâlnită și la C. G. Carus despre nașterea conștiinței din inconștient, e pe deplin validă și din punct de vedere psihanalitic.

Concepția lui E. von Hartmann despre inconștient alătură o perspectivă psihologică, chiar fiziologică asupra inconștientului, cu una ontologică. Inconștientul fiziologic „cuprinde predispozițiile moleculare ale organelor materiale centrale ale sistemului nervos, predispoziții aflate în stare de re-paos”. Inconștientul psihic este pentru filosof un inconștient relativ. Este vorba de fenomene psihice care „rămân sub limita conștiinței centrale superioare”, deși ele ar fi perceptibile pentru conștiința individuală inferioară din interiorul organismului. Inconștientul metafizic mai este numit de E. von Hartmann inconștient absolut, pentru că e în sine astfel: „ființa metafizică unitară din cosmos cu atributele voinței inconștiente și ale reprezentării inconștiente”. n

Pentru o filosofie a inconștientului bazată pe psihanaliză, inconștientul fiziologic nu prezintă nici un fel de interes, pentru că psihanaliza se limitează la perimetrul psihicului, inconștientul psihic („relativ”) pare a fi conceput tot ca o a doua conștiință, subliminală, ceea ce coincide cu preconștientul psihanalizei și nu are implicații majore pentru viața spiritului. În schimb, inconștientul metafizic, deși considerat de Freud ca un simptom al „conștentialismului” filosofiei dominante, care presupune ca premisă tacită echivalarea Preliminarii la o filosofie a inconștientului

27

psihicului cu conștiința, ipostaziind inconștientul în plan transcendent, poate interesa o ontologie care ține seama de teoria arhetipurilor a lui Jung. Acesta lasă deschisă, în ultima parte a vieții, problema dacă în spatele arhetipurilor — elemente structurante ale inconștientului colectiv — mai există ceva metapsihic sau metabiologic.

Privilegiată și paradoxală este relația lui Freud cu Niet-zsche. Privilegiată, pentru că nici un alt filosof nu s-a apropiat atât de mult de maniera psihanalitică de a gândi inconștientul și,

implicit, de o filosofie a inconștientului edificată pe baza ei. Într-o altă carte dedicată relației dintre filosofie și psihanaliză, Freud et Nietzsche 12, Paul-Laurent Assoun menționează două din declarațiile concludente ale unor psihanaliști cunoscuți referitoare la apropierea dintre ideile lui Nietzsche și Freud Federn, unul din primii adepți ai lui Freud, afirmă la ședința din 1908 a Societății de Psihanaliză din Viena că afinitățile dintre filosofia lui Nietzsche și psihanaliză sunt atât de mari, încât „rămâne să ne întrebăm doar ce i-a scăpat” filosofului. Cu același prilej, Adler care nu devenise încă disident, susține că „dintre toți filosofi importanți care ne-au lăsat ceva, Nietzsche e cel mai apropiat de modul nostru de a gândi” 13.

Episodul Weimar demonstrează și el că memoria lui Nietzsche s-a bucurat de un tratament de excepție din partea psihanaliștilor, în 1911, aceștia își țin congresul în vestitul oraș german, pe care prezența arhivelor Nietzsche, fondate de sora filosofului Elisabeth Forster, îl transformase în capitala studiilor nietzscheene. Jones și Sachs sunt delegați să prezinte surorii marelui precursor omagiile congresului. Nietzsche devine astfel singurul filosof, arată Paul-Laurent Assoun, care se bucură de o asemenea considerație din partea instituțiilor psihanalitice.

Consonanțele dintre Nietzsche și Freud sunt foarte bine documentate de existența unor tentative de a da o sinteză a celor două gândiri. Dacă Th. Mann îi numește doi mari iluminiști moderni care descind din Schopenhauer, iar Bin-

28

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

swanger pune în evidență intenționalitatea demascatoare a operei lor, Otto Rank propune, în principala sa operă filosofică Voința de fericire (1929), prima mare sinteză freudo-nietzscheeană.

Pradoxală, pentru că referirile la Nietzsche sunt puțin numeroase și extrem de succinte în opera lui Freud. Situația s-ar datora, după declarațiile întemeietorului psihanalizei, nu lipsei, ci excesului de interes. Asemănările prea mari cu propria idee l-ar fi împiedicat pe Freud, dornic să-și mențină imparțialitatea științifică, să se abandoneze unei lecturi captivante.

Nu faptul că Nietzsche gândește și conștientizează inconștientul îl apropie de psihanaliză și-1 face interesant pentru filosofia inconștientului, ci modul în care concepe inconștientul. Simpla insistență asupra inconștientului, conceput ca o a doua conștiință, nu l-ar fi individualizat decât cantitativ față de Leibniz, Kant sau E von Hartmann, la care întâlnim aceleași idei. O afirmație extrem de tranșantă despre existența inconștientului cum este cea din Știința veselă — „Mult timp, gândirea conștientă a trecut drept gândirea în genere. Abia acum ne dăm seama de adevăr: cea mai mare parte a activității noastre spirituale rămâne pentru noi inconștientă” 14 — și-ar pierde din valoare dacă Nietzsche nu ar gândi inconștientul și ca pe un perimetru închis, impenetrabil pentru conștiința subiectului, așa cum este inconștientul freudian. În Omenesc, prea omenesc, Nietzsche descrie clar inconștientul ca pe un cuprins al conținuturilor și proceselor psihice la care eul conștient nu are acces: „Omul este foarte bine apărat împotriva sa, împotriva cercetării și asedierii de către sine însuși; de obicei, el își poate percepe doar lucrările exterioare. Cetățuia propriu-zisă îi este inaccesibilă, chiar invizibilă...” 4 5.

Nu numai ideea de inconștient în sens freudian e prezentă la Nietzsche, ci și cea de refulare. Procesul de îndepărtare din conștiință și menținere în afara conștiinței a anumitor conținuturi psihice, descoperit de Freud în legătură cu ten-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 29

dintele sexualității infantile și considerat cel mai important mijloc de apărare a eului este numit de Nietzsche „uitare activă”, în Genealogia moralei există un pasaj uimitor în care Nietzsche descrie ceea ce psihanaliza numește refulare, subliniind rolul ei defensiv.

„Uitarea nu este o vis inertiae, cum cred cei superficiali; ea este mai curând o capacitate de inhibare activă, pozitivă în sensul cel mai propriu. A închide din când în când ușile și ferestrele conștiinței, a rămâne în afara larmei și luptei ce caracterizează lucrarea convergentă sau divergentă a organelor utile care alcătuiesc lumea noastră subterană, puțină liniște, momentană tabula rasa a conștiinței pentru a face loc noului, în special

funcțiilor superioare și funcționarilor înalți, stăpânirii, prevederii și predeterminării... iată foloasele uitării active. Ea se aseamănă unui paznic, unui apărător al ordinii sufletești, al liniștii, al etichetei..."16

Pentru o filosofie a inconștientului bazată pe psihanaliză, de cel mai mare interes e ideea lui Nietzsche despre impuritatea spiritului. În termeni psihanalitici, această idee poate fi tradusă prin conceptul de întoarcere a refulatului. O dată refulate, aruncate în inconștient, anumite conținuturi psihice nu încetează de a fi active: ele încearcă să se întoarcă în conștient, dar nu se pot manifesta la acest nivel decât deformat, deghizat. Urmărind modul în care Nietzsche tratează problema impurității spiritului, vom putea în același timp să trecem în revistă conținuturile pe care filosoful le gândește a fi inconștiente.

Mai înainte, câteva informații despre această idee a impurității spiritului care va face carieră în secolul al XX-lea, în special datorită psihanalizei. Nietzsche nu este deschizător de drum, ci se înscrie în prelungirea meditației moralistilor francezi, care acordă în scrierile lor un spațiu considerabil analizei a ceea ce mai târziu se va numi impuritatea spiritului. Să amintim pentru ilustrare cunoscutul aforism al lui La Rochefoucault: „Viciile intră în alcătuirea virtuților, așa cum intră otrăvurile în alcătuirea leacurilor."

10

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

:■•** Dintre filosofi, Nietzsche este cel care combate de-a dreptul vehement ideea purității spiritului, susținută de idealismul german. Afirmatia cea mai tranșantă, care-i va fi șocat pe contemporani, o găsim în Antihrist: „Spiritul pur este pură minciună"17. În Genealogia moralei, sintagme ca „rațiune pură", „spiritualitate absolută", „cunoaștere în sine" sunt calificare ca dând conținut „vechii și periculoasei fabule conceptuale care a postulat un subiect al cunoașterii pur, atemporal, insensibil, abulic"18. De asemenea, reflecția 31 din Aurora combate antropologia filosofică ostilă concepției evoluționiste despre descendența omului în numele spiritului care ar separa natura de om printr-o prăpastie de netrecut. Unul din elementele impuri ficatoare ale spiritului în viziunea lui Nietzsche e sexualitatea. „Gradul și felul sexualității unui om îi pătrund spiritul până în regiunile cele mai înalte", scrie filosoful în Dincolo de bine și de rău 19. Nu este singurul loc în care Nietzsche gândește și exprimă foarte freudian problema sexualității. El a sesizat de exemplu că viziunile pe care sfinții le atribuiau comunicării cu forțe divine sau demonice erau în mare parte rolul spiritual al abstenenței sexuale. Astfel, în Omenesc, prea omenesc putem citi: „Este știut că regularitatea raporturilor sexuale temperaează ba chiar anihilează imaginația, în timp ce abstenența sau dezordinea o duc la paroxism. Imaginația multor sfinți creștini era deosebit de murdară, numai că, închipuindu-și că aceste dorințe sunt demoni adevărați, care s-au înstăpânit asupra lor, nu resimțeau riici o vinovăție".20

La Nietzsche, spre deosebire de Freud, sexualitatea nu reprezintă dimensiunea privilegiată a sufletului care impurifică spiritul și nici conținutul cel mai important al inconștientului, ci doar un element printre altele de aceeași natură nonspirituală. Dintre celelate aspecte omeneste, prea omeneste, fără de care, în pofida a ceea ce susținea filosofia clasică germană și mai ales Kant, geneza spiritului e de neconceput, Nietzsche acorda o mare atenție utilității, în termeni psihologici — interesului. Dreptatea nu este o emanație a

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 31

spiritului absolut (voință divină) sau una dintre acele valori care ar putea popula autarhica lume platoniciană a ideilor, ci transfigurarea prozaicei utilități. Tot în Omenesc, prea omenesc, Nietzsche ajunge la această concluzie în urma unui demers istoric: „Dreptatea a apărut în relațiile dintre cei la fel de puternici... ,acolo unde nici unul nu are o superioritate evidentă și unde lupta ar avea drept consecință doar o inutilă vătămare reciprocă. Astfel, s-a ajuns la ideea înțelegerii mutuale, a egalei îndreptățiri a pretențiilor celor două părți. La început, dreptatea îmbracă forma schimbului." 21

Utilitatea, interesul se ascund și în spatele ospitalității, \ care nu este nici ea o valoare „pură", necondiționată. „Sen-) sul ospitalității, scrie Nietzsche în Aurora, este de a paraliza { agresivitatea străinului. Acolo unde străinul nu e resimțit ca ■ dușman, se diminuează și ospitalitatea. Ea înflorește atâta timp cât dăinuie premisa ei cea rea" 22.

Printre conținuturile sufletești care în viziunea lui Nietzsche impurifică lumea spiritului,

trebuie inclus tot ceea ce ține, în limbajul său, de voința de putere. Moraliștii numeau același lucru „vanitate”, iar Adler, discipolul lui Freud, „autoestimație”. Iată o declarație programatică a filosofului în ceea ce privește importanța covârșitoare pentru om a voinței de putere: „Nici nevoia și nici dorința, ci iubirea de putere este demonul omului. Chiar dacă au sănătate, locuință, hrană, distracții, oamenii sunt și rămân nefericiți, căci demonul așteaptă și vrea să fie satisfăcut. Ia-le totul și satis-fă demonul și vei vedea că sunt aproape fericiți — atât de fericiți pe cât pot fi oamenii și demonii”. Dar dacă voința de putere, și nu sexualitatea, constituie instinctul cel mai puternic al omului, atunci Nietzsche e mai aproape de Adler decât de Freud, anticipând prin opera sa sinteza pe care o încearcă mai târziu Jung.

Cultul geniului, de exemplu, este un fenomen cultural care are în spate nimic altceva decât nevoia de confort auto-estimativ. Plasarea geniului într-un panteon cât mai îndepărtat în timp de contemporani îi ferește pe aceștia de neplăce-

32

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

rile autoestimative (sentimentul de inferioritate) produse de invidie: „Iubirea de noi înșine favorizează cultul geniului, căci acesta rănește dacă nu se află cu totul departe de noi, asemeni unui miracol; chiar Goethe cel lipsit de invidie îl numește pe Shakespeare steaua sa din înaltul cerurilor...”²³

Remarcabilă este și intuiția lui Nietzsche referitoare la sufletul feminin, intuiție care anticipează teoria lui Adler despre protestul viril — orientarea inconștientă spre un ideal de masculinitate. Filosoful sesizează, în absența oricărei experiențe clinice, că: „în spatele vanității personale, femeile nutresc întotdeauna ele însele un dispreț impersonal pentru femeie”²⁴. Ceea ce își găsește o corespondență ideatică perfectă în cartea lui Adler *Le temperament nerveux*, unde este sintetizată o experiență psihoterapeutică îndelungată, printre ale cărei concluzii se află și următoarea: „Existența sentimentului de inferioritate, mai mult sau mai puțin conștient la toate femeile, datorită faptului că sunt femei”.²⁵ Cu o altă formație și în alte condiții, Nietzsche ar fi dezvoltat intuiția inițială până la a-și da seama că sentimentul impersonal de inferioritate al femeii este produsul sufletesc al unei discriminări culturale a masculinului și femininului, discriminare care conduce, în pofida educației pentru îndeplinirea rolului de femeie, la o orientare spre un ideal de masculinitate. Artizanul acestei orientări este sentimentul de inferioritate produs de participarea la feminitate.

Cea mai importantă contribuție a lui Nietzsche la tema impurificării spiritului prin conținuturi inconștiente, ținând de autoestimație, o constituie teoria resentimentului. Max Scheler consideră descoperirea resentimentului și a acțiunii sale asupra judecăților de valoare morale drept una din puținele realizări importante ale eticii moderne. Să remarcăm faptul că resentimentul trimite la produse spirituale majore cum sunt moralele și religiile, nemaifiind vorba doar de spiritul subiectiv, ci de spiritul obiectiv.

În esență, resentimentul, asupra căruia vom reveni în capitolele următoare, constă, pe de o parte, în devalorizarea

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 33

valorilor inaccesibile anumitor categorii sociale și, pe de altă parte, în investirea cu valoare a datelor condiției respectivelor categorii. Resorturile sufletești inconștiente ale acestei extraordinare metamorfoze din lumea spiritului sunt, într-o lectură scheleriană-adleriană, sentimentele de inferioritate provocate de neputința de a acționa în sensul unor afecte cum sunt: ura, invidia, dorința de răzbunare. Devalorizarea valorilor dominante și ridicarea la rangul de valoare a unor nonvalori are rolul de a reface printr-o pseudocompensare echilibrul autoestimativ al celor vizați.

Pentru Nietzsche, produsul resentimentar prin excelență este religia creștină și mai ales morala creștină. În *Ecce homo*, înregistrăm cea mai categorică afirmație a filosofului: „Creștinismul s-a născut din spiritul resentimentului și nu, așa cum s-a crezut, din spirit”.²⁶ Extraordinara inversare produsă de creștinism se oglindește foarte clar în simbolul crucificării: „Dumnezeu pe cruce — nu înțelege încă nimeni gândul ascuns al acestui simbol? Tot ceea ce suferă, tot ceea ce este răstignit pe cruce este divin”.²⁷

Principalul indiciu al faptului că morala creștină este un produs al resentimentului îl reprezintă pentru Nietzsche extraordinara răsturnare valorică pe care o presupune. Tot ceea ce antichitatea păgână situa în vârful ierarhiei axiologice — bogăția, virtuțile războinice, viața simțurilor, libertatea spirituală — este înlocuit cu valori ca sărăcia, iubirea aproapelui, abținerea, credința în Dumnezeu, umilire, supunere. Toate valorile promovate de creștinism, crede Nietzsche, reflectau fidel starea de fapt a păturilor dezmoștenite din Imperiul Roman care l-au produs.

Funcția creștinismului este, pentru filosoful german, cu evidență consolatoare.

„Creștinismul ar putea fi numit un adevărat tezaur de ingenioase mijloace consolatorii, atât de multe sunt elementele sale care alină, narcotizează”, scrie Nietzsche în *Genealogia moralei*²⁸.

Anticiparea psihanalizei în opera lui Nietzsche nu se limitează la prezența ideii de inconștient în sens freudian, a

34

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

refulării și a întoarcerii refumatului, precum și a implicației impurității spiritului, importantă pentru o filosofie contemporană a inconștientului. Oricât de surprinzător ar părea, regăsim în scrierile filosofului referiri la caracterul represiv al ideii spiritului pur, referiri foarte apropiate de dezvoltările lui Freud din lucrarea sa de critică socială *Disconfort în cultură* (*Das Unbehagen in der Kultur*).

Dacă ideea spiritului pur este eronată, dacă sufletul și trupul sunt întotdeauna prezente în spirit, atunci transformarea acestei idei într-o normă, într-un precept (spiritul trebuie să fie pur) îi evidențiază orientarea represivă la adresa dimensiunii sensibile a omului.

Particularul și singularul sunt repudiate, cerințele somatice și sentimentele devalorizate, iar supraindividualul exaltat, divinizat, recomandat conduitei fiecăruia. Consecințele aplicării unei asemenea normativități sunt sentimentele de nefericire și, la limită, disfuncțiile psihice, susține Nietzsche ca un fel de psihanalist avânt la lettre.

Cel mai semnificativ text al filosofului în această problemă e conținut în *Aurora*:

„Pretutindeni unde a domnit teoria despre puritatea spiritului, prin urmări ea a distrus forța nervoasă; a impus devalorizarea corpului, neglijarea sau chinuirea lui și, datorită instinctelor sale, chinuirea și disprețuirea omului însuși; ea a produs suflete pustiite, tensiunate, asuprite, care, pe deasupra, își închipuiau că dețin cauza sentimentului lor penibil și că ar putea chiar s-o înlăture. Corpul este sursa răului, el prosperă încă prea mult! Așa gândeau acei oameni în timp ce corpul, prin durerile sale, ridica plângere după plângere împotriva continuei sale prigoniri. O nervozitate excesivă, cronică a constituit în cele din urmă soarta acelor virtuozii ai spiritului pur. Singura formă de plăcere pe care o mai cunoșteau era extazul și alți precursori ai nebuniei.”²⁹

În pofida aparențelor de reduționism absolut pe care o lasă multe din aforismele lui Nietzsche, așa încât ai impresia că e mai curând un epigon al lui Freud, nu ufl precursor, atât

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 35

de mare îi e zelul în a căuta și dezvălui nonspiritul din spirit, profanul din sacru, cum ar spune Mircea Eliade, totuși, filosoful îi recunoaște spiritului o anumită autonomie atunci când vorbește de spiritul liber. Desigur, nu este o autonomie genetică, pentru că genealogia produselor spirituale a demonstrat că de obicei ele conțin un moment nonspiritual, au o „origine încărcată”, ci doar una funcțională. O dată constituit, spiritul se poate desprinde de sursele sale, le poate controla, întorcându-se chiar împotriva lor. O atare evoluție este \ doar posibilă, nu necesară, căci și funcționarea spiritului poate fi perturbată de conținuturile nonspirituale ale vieții interioare. Spiritul liber este tocmai spiritul evoluat, care-și cunoaște părinții și bunicii și nu-i lasă să se amestece în treburile sale. Geniul, de pildă, ilustrează un astfel de spirit liber: „Vom vorbi despre geniu mai ales la acei oameni ca Pla-ton, Spinoza și Gbethe, în cazul cărora spiritul e foarte slab legat de ei și se poate ridica apoi cu mult deasupra lor”³⁰.

Dar ce este „spiritul liber” nietzscheean dacă nu eul matur de care vorbea Freud? Din punctul de vedere al psihanalizei, se ajunge la maturitate atunci când eul se detașează de

influențele instanțelor inconștiente — sine și supraeu, con-trolându-le. Atât în filosofia lui Nietzsche, cât și în psihanaliză, impuritatea genetică a spiritului nu exclud autonomia sa funcțională.

Într-o istorie prepsihanalică a ideii de inconștient, romantismul, analizat de Blaga din această perspectivă în articolul Cultul inconștientului în revista „Universul literar” (1926), rămâne nu atât prin recunoașterea existenței inconștientului, cât prin modul în care-l valorizează. Din perspectiva creației spirituale, inconștientul e mai cuprinzător decât conștientul, deține puteri oculte, fiind sursa previziunilor și, mai ales, constituie adevărata sursă a valorii artistice. Cu cât starea în care este creată o operă se apropie mai mult de cva-sisomnambulism, cu atât valoarea sa artistică este mai asigurată. Pe bună dreptate, Lucian Blaga afirmă că putem vorbi la romantici de un adevărat cult al inconștientului. Acest cult

36

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

se apropie mai mult de concepția lui Jung asupra inconștientului, care vede sursa creațiilor spirituale în arhetipurile inconștientului colectiv, decât de freudism, pentru care inconștientul este în primul rând patogen — sursă a îmbolnăvirilor nevrotice.

Dacă impuritatea spiritului asupra căreia Nietzsche insistă atât de mult, vizând spiritul obiectiv, dar mai ales pe cel subiectiv, este o idee esențială pentru o filosofie a inconștientului clădită pe temeiul psihanalizei, atunci Marx nu poate nici el lipsi dintre precursorii psihanalizei și filosofiei inconștientului. Însă Marx e mai apropiat de Jung decât de Freud și Adler, pentru că inconștientul pe care-l descrie este unul supraindividual. Numai că la Jung inconștientul supra-individual sălășluiește în interiorul individului, în timp ce Marx îl situează în afara acestuia. Inconștientul despre care vorbește Marx poate fi numit inconștient social. El este o dimensiune a organismului social, și anume pendantul conștiinței sociale, așa cum inconștientul individual este pendantul conștiinței individuale. Deși inconștientul social (viața materială a societății) este în mare parte rezultatul complexității vieții sociale și nu poate fi, în această măsură, corelat unui proces similar refulării din psihanaliză, constituind mai curând un fel de conștient latent, Marx vorbește în mai multe rânduri de anumiți factori care împiedică pătrunderea în conștiința socială a structurii materiale. Rolul de instanță refulantă îl joacă anumite interese practice. Existența inconștientului social și a unor instanțe ale organismului social care împiedică pătrunderea în conștiință a unor conținuturi indezirabile fac cu puțință ceea ce Marx numește conștiință falsă. Spiritul obiectiv (cultura unei epoci) nu este nici pentru Marx ceva pur. Asemeni conștiinței individuale, conștiința socială poate exprima altceva decât crede. Și la acest nivel sunt frecvente iluziile, deghizările, autoamăgirea. Când o epocă își închipuie că este determinată de motive pur politice sau religioase, Marx recomandă cercetarea lor din perspectiva motivelor subia-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 37

cente reale care se exprimă sub forma politicului sau religiosului. De asemenea, ideea că legea ar deriva dintr-o voință liberă este considerată de Marx o simplă iluzie.

3. Inconștientul în psihanaliză

3.1. Factualitatea teoriei freudiene

Dacă descoperirea inconștientului ca fenomen și conceptualizarea acestuia nu reprezintă o contribuție a psihanalizei, filosofia descriind încă de la Leibniz și Kant un conștient subliminal — ceea ce mai târziu psihanaliza va numi pre-conștient — și, o dată cu Nietzsche, un tărâm cu adevărat inaccesibil conștiinței — ceea ce putem numi inconștient în sens tare —, atunci primul demers al unei filosofii a inconștientului bazată pe psihanaliză este de a preciza specificul ideii de inconștient în disciplina întemeiată de Freud.

Toate particularitățile viziunii psihanalitice asupra inconștientului derivă din sursa care o alimentează, și anume din practica de clinică. Inconștientul psihanalizei nu este rezultatul introspecției sau al speculației, ci al teoretizării unei experiențe psihoterapeutice. Chiar dacă Freud avea cultură filosofică, debutul carierei sale, care a stat sub semnul neurologiei și al cercetărilor minuțioase de laborator, nu lăsa să se întrevadă nimic din evoluția sa ulterioară spre psihanaliză, adică spre o disciplină axată pe studiul inconștientului.

Freud se întâlnește pentru prima dată cu inconștientul prin intermediul relatărilor colegului și prietenului său mai vârstnic Joseph Breuer, care constatare, tratând (între anii 1880-1882) o pacientă isterică (vestita Ana O.), că, sub hipnoză, aceasta își amintea de incidente ale trecutului uitate în stare de veghe. Mai interesant era faptul că reamintirea unor evenimente uitate ale trecutului era urmată de dispariția simptomelor. Fără îndoială, hipnoza nu este întâmplător legată de începuturile psihanalizei, ea fiind una din căile experien-

38

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

tale de acces la inconștient. Freud o vede în 1885, la Paris, mînuită de un maestru european recunoscut (Charcot), care, asemeni unui magician, producea sub hipnoză și făcea să dispară, la pacienți isterici, cele mai spectaculare simptome. El însuși o va utiliza pentru un timp, afirmă Roger Perron³¹ în a sa istorie a psihanalizei. Prin hipnoză se demonstrează atât existența inconștientului psihic, cât și eficiența sa: nu numai că pe această cale se poate ajunge la conținuturi psihice inaccesibile în stare de veghe, dar, apelând la sugestie, se poate demonstra cum, în stare posthipnotică, subiectul realizează prin comportament anumite sarcini pe care i le-a transmis hipnotizatorul și de care el nu este conștient.

Experiența întâlnirii directe a lui Freud cu inconștientul e sintetizată în Studii asupra isteriei (1895). La început, pe urmele lui Breuer, Freud utilizează hipnoza pentru a scoate din uitare evenimentul traumatic care se află la originea simptomului. Această lucrare întemeietoare a psihanalizei conține formularea rămasă celebră: „istericii suferă de reminiscențe”. Prin „reminiscențe”, Freud înțelege un eveniment traumatic de natură sexuală din trecutul bolnavului. Astfel, întemeietorul psihanalizei dă o primă formulare a ideii referitoare la etiologia sexuală a nevrozelor, esențială în psihanaliză, care va duce la despărțirea de Breuer; acesta nu împărtășea concepția că întotdeauna și în asemenea grad sexualitatea participă la dereglările isterice.

Uitarea evenimentului traumatic nu este una obișnuită, care poate fi revocată în orice moment, recuperându-se conținutul respectiv, ci o uitare activă, cum ar spune Nietzsche, impusă de un conflict intrapsihic. După Roger Perron, în această fază de dezvoltare a psihanalizei, inconștientul e alcătuit dintr-o „idee”, de fapt o dorință, cristalizată în jurul unui eveniment sexual din copilărie, care este considerată de conștiința morală ca fiind inacceptabilă. Combătută și împinsă dincolo de limitele conștientului, devenită inconștientă, respectiva idee continuă să fie activă și se manifestă ca simptom, care reprezintă o satisfacere deghizată a sa³².

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 39

În varianta definitivă a psihopatologiei freudiene, simptomul nevrotic este considerat o formațiune de compromis care rezultă din întâlnirea dintre o tendință sexuală interzisă (ținând de sexualitatea infantilă) și o tendință opusă, care o reprimă. Simptomul satisface ambele tendințe: atât tendința interdictivă, cât și tendința interzisă. În cazul isteriei, pe primul plan se află satisfacerea tendinței prohibite, în timp ce în cazul nevrozei obsesionale, interdicția, apărarea împotriva tendinței interzise.

Unul din exemplele de simptome oferit de Freud în Introducere în psihanaliză este concludent pentru concepția sa din acel moment (1916-1917). Pacienta realiza de mai multe ori pe zi acțiunea compulsivă de a trece din camera ei în camera învecinată, unde se așeza la masa situată în mijlocul încăperii, chema femeia de serviciu, căreia uneori îi dădea o însărcinare, pentru ca altele să o concedieze fără a-i cere nimic. Pentru sensul simptomului important e amănuntul în aparență insignifiant că pe fața de masă din camera de zi se afla o pată.

Din asociațiile pacientei reieșea că în urmă cu zece ani, în noaptea nunții, soțul, un bărbat mult mai în vârstă, a încercat fără succes de mai multe ori să realizeze actul sexual, trecând pentru aceasta în câteva rânduri în camera soției. Dimineața, soțul a vărsat o sticlă cu cerneală roșie pe așternut pentru a evita rușinea la care l-ar fi expus în ochii servitoarei un cearceaf imaculat. Sensul simbolic al actului maladiv este, după Freud, negarea realității impotenței soțului: „nu, nu e adevărat, el nu are de ce să se rușineze în fața servitoarei”.

Tendința refulantă e în acest caz cerința fidelității (se izolase de lume pentru a îndepărta orice ispită și nu se separase juridic de soțul ei, deși era despărțită în fapt), iar cea refulată, dorința de a duce o viață normală, recăsătorindu-se.

În Studii asupra isteriei e prezent nu numai germenul conceptului psihanalitic al inconștientului, un conținut de natură instinctuală (sexuală) neacceptat de instanțele socializate ale psihicului, dar e descris și mecanismul defensiv

40

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

care stă la baza inconștientului — refularea. Termenul „refulare” nu-i aparține lui Freud, așa cum nu-i aparține nici termenul „inconștient”. În lucrarea Psihologie științifică (1824), Herbart vorbește despre alungarea din conștiință a unei idei neplăcute, care însă poate reveni sub alte întruchipări. Conform afirmației lui R. Perron, maestrul lui Freud — Briike, Meynert, Breuer — invocau adesea teoriile lui Herbart. Ca și în cazul inconștientului, conceptul corelativ de refulare capătă în psihanaliză o bază factuală.

În clinica psihanalitică refularea își manifestă prezența în dificultățile de conștientizare a conținuturilor inconștiente. Fie ca este patogen, fie că nu, inconștientul nu se livrează de la sine nici măcar în cadrul psihanalizei. Pentru a-l aduce la suprafață, psihanaliza utilizează o serie de tehnici, menite tocmai să relaxeze instanța refulantă și să permită manifestarea mai clară a refulatului.

Asocierea liberă, adică recomandarea ca analizatul să verbalizeze fără selecție tot ceea ce-i trece prin minte în timpul orei de terapie, care a devenit regula fundamentală a psihanalizei, înlocuind hipnoza încă din perioada Studiilor asupra isteriei, urmărește tocmai relaxarea controlului psihic, ceea ce permite accesul la conștient al derivatelor inconștientului. De asemenea, setting-ul psihanalitic cu imperson- • alitatea sa voită, precum și poziția întins a analizatului urmăresc să faciliteze desprinderea de prezent, regresia spre anii primei copilării, retrăirea (corectivă) a conflictelor infantile.

Neutralitatea binevoitoare a psihanalistului, atitudinea optimă din punct de vedere terapeutic, care nu lasă să transpară nimic din personalitatea sa reală, are drept scop, împreună cu setting-ul psihanalitic, să-l stimuleze pe pacient în a transfera asupra analistului atitudinile și sentimentele trecutului. Interpretarea transferului considerată a fi esența travaliului analitic, vizează și ea transgresarea barierei creată de refulare, pătrunderea în universul secret al fantasmelor copilăriei, alcătuitoare a nucleului inconștientului, căci, pentru

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 41

Freud, inconștientul nu este altceva decât istoria infanției a vieții umane.

Interpretarea viselor, după o altă formulare celebra a lui Freud, calea regală de acces la inconștient, își propune să fructifice slăbirea în timpul somnului a cenzurii specifice stării de veghe, slăbire care permite dorințelor (infantile) refulate să se exprime mai limpede, deși arareori nedeformat. Pericolul exprimării directe a refulatului produce trezirea, ca un ultim mijloc de apărare în fața inconștientului. Tehnica interpretării viselor, cu ajutorul asociațiilor produse de pacient în marginea materialului oniric, tehnică devenită paradigmatică pentru hermeneutica psihanalitică, oferă mijloacele deconstruirii simbolurilor onirice și dezvăluirea sensului lor inconștient.

Ideea că visele au un sens legat de cauza simptomului, cu alte cuvinte, de tendința inconștientă patogenă i-a fost sugerată lui Freud tot de experiența psihoterapeutică: printre asociațiile pe care pacienții le făceau în legătură cu simptomul și circumstanțele apariției sale erau adesea inserate vise sau fragmente de vis. Interpretând visul ca pe un simptom, Freud are revelația descoperirii sensului ascuns al produselor onirice, uneori extrem de îndepărtat de fațada lor conștientă. O comparație dintre conținutul manifest și conținutul latent al visului poate documenta surprinzătoarea distanță semantică dintre ele, precum și natura conținuturilor inconștiente.

În Introducere în psihanaliză, Freud reproduce următorul vis (conținut manifest) al unei doamne tinere, căsătorită: „Se afla cu soțul ei la teatru și o parte a stalurilor era complet goală. Soțul îi povestește că Eliza L. și logodnicul ei ar fi vrut să vină și ei la teatru, dar nu găsiseră decât locuri proaste (3 locuri costând 1 florin și 50 de creițari), pe care nu le

puteau accepta. Ea gândește că n-a fost cine știe ce nenorocire".33

Rezultatul dezvăluie sub fațada confuză, în aparență fără sens sau cu sens inocent, o surprinzătoare nemulțumire față

42

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

i

i

de faptul de a se fi căsătorit, dorința de a nu se fi căsătorit atât de repede: „A fost o prostie din parte-mi să mă grăbesc atât la măritiş. Văd din exemplul Elizei că n-aş fi pierdut nimic dacă aş fi aşteptat... pentru aceiaşi bani aş fi putut găsi unul de o sută de ori mai bun.” 34

Setul de tehnici psihanalitice — de la asocierea liberă şi analiza transferului la interpretarea viselor — vizează de-construirea obstacolelor opuse de psihicul pacientului manifestării inconştientului. Rezistenţa pacientului, care însoţeşte permanent travaliul analitic şi a cărei depăşire constituie unul din principalele obiective ale acestuia, provine din anumite forţe psihice care au exercitat cândva refularea. Inconştientul şi refularea rămân, oricât s-ar fi rafinat pe parcursul dezvoltării tehnica şi teoria psihanalitice, două dintre principalele conceptualizări ale clinicii freudiene.

Descoperirea clinică a inconştientului în temeiul analizei simptomelor nevrotice are, pe lângă avantajul epistemologic al incontestabilei facticităţi, dezavantajul valabilităţii restrânse a numitei descoperiri: doar nevroticii au simptome şi deci inconştient. Dacă Freud şi-ar fi limitat cercetările la perimetrul disfuncţionalităţii psihice numită în mod tradiţional nevroză, arunci psihanaliza ar fi rămas o psihoterapie şi cel mult o psihopatologie axată pe ideea rolului patogen jucat de inconştient. Numai că, între 1895 şi 1905, Freud publică trei cărţi care vor scoate psihanaliza din limitaţia patologicului, extinzându-i considerabil sfera de cuprindere.

Este vorba mai întâi de cartea epocală din 1900 — Interpretarea viselor —, în care este dezlegat, pentru prima dată în istoria spiritului, secretul visului. Ce-i drept, nevroticii visează şi-şi relatează visele în timpul psihanalizei lor cu folos pentru integrarea inconştientului în conştiinţă. Însă ei nu sunt singurii care visează. Oamenii calificaţi, conform opiniei comune, drept sănătoşi, adică oamenii care nu au simptome, visează şi ei. Spre deosebire de simptom, visul e un fenomen universal. Descoperind că visul are aceeaşi structură cu simptomul nevrotic, Freud face primul pas spre tre-

Preliminarii la o filosofie a inconştientului 43

cerea de la psihopatologie la psihologia stării de sănătate | psihică, schiţând totodată ideea care legitimează acesta tre- / cere: între boală şi sănătatea psihică există doar o deosebire ! de grad şi nu una de natură.

Tot atât de factual ca simptomul, dar accesibil observaţiei şi experimentării fiecăruia, nu doar unui cerc restrâns de specialişti, visul se dovedeşte a fi şi el, asemeni simptomului, un produs de compromis între două tendinţe opuse: dorinţa de a dormi, care ţine de sistemul conştient-preconştient şi o dorinţă refulată, de obicei ţinând de sexualitatea infantilă, întâlnirea lor produce visul propriu-zis, numit în limbajul tehnic al psihanalizei „conţinut manifest”, cu alte cuvinte, ceea ce e reţinut şi poate fi relatat de către visător în momentul trezirii. Asemeni simptomului, visul satisface simultan dorinţa de a dormi şi dorinţa/dorinţele inconştiente. Altfel spus, visul este o satisfacere halucinatorie, deghizată, a unor dorinţe inconştiente, astfel încât somnul poate continua. Ca şi în cazul simptomului, Freud descoperă în spatele faţadei ininteligibile, absurde a visului, o tendinţă inconştientă care, o dată dezvăluită, îi conferă sens.

Anul 1904 este un an important în istoria psihanalizei. În acest an, Freud publică volumul Psihopatologia vieţii cotidiene, care aduce în planul teoriei o altă serie de fenomene neglijate de ştiinţa oficială a vremii — actele ratate. Studiul acesta îi permite lui Freud să considere ipoteza sa despre diferenţa doar graduală între starea de boală şi sănătate psihică ca fiind confirmată. Aşa cum inspirat sugerează titlul lucrării, actele ratate sunt simptomele omului sănătos. Identitatea cu simptomul se referă nu numai la caracterul de perturbare funcţională a vieţii psihice, ci şi la aspectul structural.

Ca şi simptomul (sau visul), actul ratat este o formaţiune de compromis între o activitate

conștientă, perturbată și o tendință preconștientă sau inconștientă, perturbatoare. Când președintele unei ședințe spune: „declar ședința închisă”, în pofida intenției sale conștiente contrare de a deschide ședința, actul ratat îi trădează atitudinea de respingere față de

44

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

respectiva ședință, dorința secretă de a o încheia cât mai repede, în general, Freud consideră că prin intermediul actelor ratate transpar, mai mult sau mai puțin deghizat la nivelul conștientului „egoismul, ostilitatea, toate sentimentele și impulsurile reprimite datorită educației morale”.

Din punctul de vedere al teoriei inconștientului, analiza conceptuală a actelor ratate echivalează cu o confirmare a ideii că și omul sănătos, nu numai nevrotic, are inconștient. Dacă la nevrotic simptomul exprimă deformat inconștientul, în cazul omului sănătos psihic, actele ratate, nu numai visul, joacă același rol. Structura celor două serii de fenomene e identică, dimensiunea inconștientă exprimată simbolic, asemănătoare sau identică, diferă doar durata perturbării, în cazul simptomului ea fiind permanentă, în timp ce în cazul actului ratat e doar pasageră, de foarte scurtă durată, și funcțiile afectate — simptomul afectează mai mult sau mai puțin grav funcții vitale, în așa fel încât uneori simțul realității și capacitatea de adaptare sunt aproape anulate, în timp ce actele ratate au rareori o semnificație practică, așa cum se întâmplă cu pierderile de obiecte.

Cartea pe care Freud o publica în 1905, Cuvântul de spirit și relațiile sale cu inconștientul, este importantă nu numai pentru că descrie un alt fapt care documentează înconfundabil existența și eficiența inconștientului psihic, fapt care ține, de asemenea, de starea de sănătate psihică, ci și pentru că, dintre manifestările simbolice ale inconștientului, cuvântul de spirit are o poziție intermediară între simptom, vis, act ratat, ne de o parte, și creațiile spirituale majore, pe de altă parte. În cazul primelor trei, intenția comunicării este absentă, toate fiind rezultatul neintențional al unui conflict intern, al unui joc de forțe aleatoriu.

Intervenția proceselor secundare, care țin de sistemul preconștient-conștient nu este aici semnificativă. Nici simptomul, nici visul și nici actul ratat nu urmăresc să transmită unui al treilea, deci unei comunități potențiale, un mesaj. Sensul lor trebuie să rămână ascuns

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 45

atât celui care le produce, cât și celorlalți. Produs al unui conflict inconștient, sensul poate fi dezvăluit doar de un travaliu de descifrare — interpretarea psihanalitică. Cuvântul de spirit însă, ține seama de condiția comunicabilității și este în virtutea acestui fapt cel mai „social” dintre produsele inconștientului fără semnificație culturală majoră. El face trecerea între produsele inconștientului cu semnificație strict psihică și produsele cu semnificație culturală — literatură, artă, religie, morală, filosofie.

În ceea ce privește relația cuvântului de spirit cu inconștientul, relație care se afla acum în centrul interesului nostru teoretic, ea este evidentă în cazul cuvântului de spirit cu tendință. Freud a constatat în lucrarea menționată un paralelism perfect între travaliul visului și travaliul cuvântului de spirit: ca și visul, cuvântul de spirit este construit cu ajutorul condensării, deplasării, reprezentării prin contrariu etc, contribuția proceselor primare fiind însă limitată de cerința comunicabilității, adică a inteligibilității pentru un al treilea real sau potențial. Tendința cuvântului de spirit, fie ea sexuală sau agresivă, este comunicată mai transparent și, în același timp, mai socializat. Efectul comic provine tocmai din această îmbinare a unei relative transparențe cu neutralizarea (socializarea) tendinței inconștiente exprimate pe calea cuvântului de spirit.

Unul din cuvintele de spirit analizate de Freud ilustrează concludent, credem, afirmațiile de mai sus: doi parveniți dintr-un oraș american au ținut cu orice preț ca cel mai bun pictor al locului să le facă portretul; cu ocazia unei petreceri unde a fost invitată toată lumea bună, portretele sunt expuse unul lângă celălalt, solicitându-se în același timp evaluarea unui reputat critic de artă. După ce le privește îndelung, acesta scutură din cap și întreabă, arătând spre spațiul liber dintre portrete: „Și unde este mântuitorul?” Descărcarea agresivității criticului prin aluzia la crucificarea mântuitorului între doi tâlhari (subtextul fiind: „tâlharii îi văd, dar unde este mântuitorul?”) este suficient de transparentă și socia-

46

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Uzată pentru ca să producă nu o confruntare, ci râsul binefăcător.

Dacă între sănătatea și boala psihică (nevroză) e doar o deosebire de grad, dacă, altfel spus, inconștientul patogen, producător al simptomului în cazul nevrozei, se manifestă asemănător la omul sănătos, deosebirile existând, dar nefiind esențiale, atunci de aici se poate avansa spre întrebarea de prim interes pentru o filosofie a inconștientului: se manifestă inconștientul și în produsele culturale majore, cum ar fi literatura, morala, religia, filosofia? Constatarea prezenței inconștientului la acest nivel al spiritului ar autoriza psihanaliza să spună ceva despre spirit și ar legitima filosofia inconștientului.

Prima dintre manifestările „psihanalizei aplicate”, adică ale utilizării forței euristice a psihanalizei în alte domenii decât psihoterapia, psihopatologia sau psihologia omului sănătos a fost psihanaliza literaturii. Freud a studiat literatura din două motive: pe de o parte, pentru a vedea dacă poate fi decelată aici prezența inconștientului, iar pe de altă parte, o dată identificată acțiunea inconștientului, pentru a scoate disciplina pe care a întemeiat-o din condiția singularității, atât de greu de suportat în perioada începuturilor. Din punct de vedere al cercetării prezente, ne interesează doar primul: aspect.

Paradigmatic pentru psihanaliza literaturii considerăm a fi eseul Motivul alegerii casetei publicat de Freud în 1913. Plecând de la două scene din piesele lui Shakespeare, Freud analizează și motivele mitologice prelucrate de dramaturg. Motivul alegerii între trei femei prezent atât în mitologie (alegerea lui Paris între trei zeițe, de exemplu), cât și la Shakespeare (alegerea casetei atribuirii dintre cele trei casete, de aur, argint și plumb, în Neguțătorul din Veneția și alegerea regelui Lear între cele trei fiice ale sale) este interpretat cu ajutorul tehnicii interpretării visului. Conform acestei tehnici, alegerea dintre trei casete (din Neguțătorul din Veneția), cea de a treia, caseta atribuirii conținând portretul Preliminarii la o filosofie a inconștientului 47

Porției, simbolizează alegerea între trei femei, în vis casetele sau alte obiecte asemănătoare reprezentând organul genital feminin și, prin extensie, femeia însăși.

Faptul că întotdeauna, în mitologie și literatură, alegerea cade asupra celei de a treia este elucidat folosindu-se aceeași tehnică. Trăsătura comună a celei de a treia este, în diferite forme, muțenia: Cordelia refuză elocința zgomotoasă a surorilor ei, Porția e ștearsă, inaparentă, asemeni plumbului din care e făcută caseta atribuirii, iar Cenușăreasa se ascunde și tace. În vis, tăcerea simbolizează moartea. Atunci, cea de-a treia este o moartă, moartea însăși, simbolizată, datorită intervenției unui alt procedeu oniric, reprezentarea prin contrariu, prin cea mai frumoasă femeie, zeita iubirii. Datorită dificultății omului de a accepta destinul ineluctabil, Atropos, neîndurătoarea, este metamorfozată de travaliul visului în zeita vieții.

Confirmată în repetate rânduri, posibilitatea de a interpreta literatura cu ajutorul tehnicii de interpretare a viselor are importanță teoretică deosebită, interesând esențial filosofia inconștientului. Literatura și o dată cu literatura, orice produs spiritual (religia sau morala, de pildă) apare ca avînd, asemeni visului, un conținut manifest și un conținut latent.

Conținutul manifest — textul pe care ni-l oferă scriitorul — nu epuizează sensurile operei. Conținutul latent, care poate fi construit pe baza conținutului manifest, are în miezul său tendințe degizate. Din această structură bipartită, Freud deduce două tipuri de plăcere estetică: plăcerea preliminară, produsă de tehnica scriitoricească, plăcere care deschide spre adevărata plăcere furnizată de opera de artă, și anume plăcerea provocată de retrăirea refulatului.

Factualitatea teoriei psihanalitice despre inconștient rămâne o constantă și dincolo de freudism. Fiecare înnoire în câmpul teoriei psihanalitice, care este în esență o teorie despre inconștient, se face pe baza unui nou aspect al experienței psihoterapeutice. Astfel, includerea în câmpul psihanalizei a conținuturilor sociale ale inconștientului (senti-

48

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

mente de inferioritate și tendința de autoafirmare) realizată de Alfred Adler se bazează pe studiul altei categorii de pacienți, decât cea studiată de Freud: pacienții proveniți din păturile de jos ale societății. Jung descoperă arhetipurile cercetând și tratând psihozele, tip

de îmbolnăvire psihică gravă, care, dezorganizând personalitatea, pune în evidență straturile cele mai profunde ale inconștientului — straturile inconștientului colectiv.

3.2. Conținuturile inconștientului și structura psihicului. Natură și cultură în psihanaliză
Factualitatea teoriei inconștientului din psihanaliză îi conferă, din punct de vedere epistemologic, un grad mai înalt de asigurare științifică în raport cu teoriile filosofice despre inconștient. Dar nu numai atât. Aceeași factualitate condiționează, pe lângă atingerea unei profunzimi inaccesibile observației curente, bunului simț, intuiției sau speculației, orientarea spre anumite conținuturi ale inconștientului. Filosofia inconștientului întemeiată pe psihanaliză va trebui să dezvolte orientări simetrice.

:

Corelația dintre factualitate și conținuturile inconștientului în psihanaliză este pusă clar în evidență atât de opera lui Freud, cât și de înnoirile aduse de fiecare dintre marii psihanaliști. Natura materialului clinic condiționează natura conținuturilor inconștientului. La Freud, care a tratat și a cercetat doar nevrotici provenind din anumite categorii sociale — păturile mijlocii ale societății vieneze de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea —, conținuturile inconștientului au avut o natură instinctuală, în primul rând sexuală. Propoziția fundamentală a psihopatologiei freudiene, menținută pe parcursul întregii evoluții clinice și teoretice, afirma răspicat etiologia sexuală a nevrozelor.

Și nici nu putea fi altfel în condițiile de atunci: cei care apelau la ajutorul întemeietorului psihanalizei erau produse-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 49

le unei educații axate pe principiile rigide vis-à-vis de viața simțurilor și, în special, față de sexualitate, ale moralei victoriene. Instalată în jurul anului 1840, aceasta se caracteriza printr-o atitudine sever restrictivă față de sexualitate. Recomanda iubirea, încercând să evite sexualitatea!

Un prim principiu era sanctitatea căminului, în care rolul femeii era de a sluji bărbatul. Plăcerea și bucuria erau interzise dacă proveneau dintr-o iubire extraconjugală. Restricțiile moralei victoriene vizau mai ales sexualitatea femeii și a copilului. Conform idealului victorian, femeia trebuia să fie delicată, pură, incapabilă de a trăi sexualitatea, asemeni unui înger. Natura feminină diferă de cea masculină: femeia nu are tendințe sexuale active, ele trebuie trezite. Doar femeile depravate au simțăminte erotice spontane. O femeie poate trece prin viață fără să cunoască viața simțurilor. Ca și femeia, copiii sunt virtuoși de la natură, adică lipsiți de viață sexuală. Orice manifestare a sexualității observată înaintea pubertății era considerată un indiciu al degenerescentei.

Viziunea despre sexualitatea feminină și cea infantilă conducea în mod necesar la prudență. Pentru a feri femeia și copilul de influențe dăunătoare, referințele sexuale din cărți, conversații, ambianță erau eliminate. Thomas Bowdler publică o versiune Shakespeare pentru femei și copii din care lipseau pasajele sexuale. În 1899, poliția engleză a confiscat volumul al II-lea din lucrarea lui Havelock Ellis Studii în psihologia sexului ca fiind contrară moralei oficiale. În conversație, cuvintele cum ar fi „piept de pui” erau evitate pe motiv că ar fi putut sugera sânii femeii. În anumite case, picioarele pianului erau acoperite cu un veșmânt pentru a eluda orice aluzie la corespondentul uman.

În sfârșit, orice manifestare a sexualității care cădea în afara genitalității orientate spre reproducere era vehement condamnată. Masturbarea, numită viciu solitar, trecea la un urolog al secolului al XIX-lea (William Acton) drept cauză a orbirii, impotenței, acneei.

Medicii recomandau castrarea copiilor la care se observa activitate sexuală: extirparea cli-

50

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

torisului, cauterizarea organelor genitale sau a prostatei. Poluțiile nocturne (spermatoreea) erau echivalate cu gonoreea și combătute prin corsete și inele, adevărate echivalente masculine ale centurii de castitate.

Nimic mai firesc în asemenea condiții decât dezvoltarea subculturii sexuale (pornografia), a ipocriziei și promiscuității ca replici informale la exigențele oficiale.

În concepția freudiană, nevroza, perturbare funcțională a psihicului, apare la acei indivizi care eșuează în încercarea de a trece de la natură la cultură, cu alte cuvinte, de la prin-

cipiul plăcerii la principiul realității. Și, cu cât cultura e mai represivă față de instinctele omului, cu atât mai mulți sunt cei care rămân suspendați între natură și cultură. Nevroticii nu pot accepta pe deplin cerințele principiului realității — amânarea obținerii plăcerii sau chiar renunțarea la ea, cramponându-se de principiul plăcerii (satisfacere imediată și ! necondiționată), care ar caracteriza starea de natură.

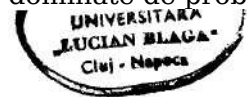
Elementul natural cel mai rebel la prelucrare culturală este, după Freud, sexualitatea, principiul plăcerii fiind definitoriu tocmai pentru funcționarea acesteia. Una din înnoirile teoretice aduse de psihoanaliză constă în conceperea extinsă a sexualității, ca o căutare de plăcere pură și simplă, nu neapărat legată de zonele genitale și de reproducere. Noțiunea de sexualitate infantilă, atât de controversată, se referă la faptul că de la naștere ființa umană caută plăcerea prin excitarea diferitelor zone ale corpului, numite în psihoanaliză zone erogene. Activate mai întâi de funcțiile care țin de autoconservare (hrănire sau excreție), zonele erogene se autonomizează și caută plăcerea de dragul plăcerii. Fiind predominant autoerotică și neurmărind reproducerea, plăcerea vizată și obținută de sexualitatea infantilă este inacceptabilă din punct de vedere cultural. Perpetuată dincolo de o anumită vârstă, sexualitatea de tip infantil l-ar izola pe individ, pentru că, în virtutea autoerotismului, îl face sieși suficient și, la limită, ar duce la dispariția speciei umane prin faptul că nu stimulează producerea unor noi exemplare.

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 51

Ciclul de dezvoltare a sexualității infantile se încheie foarte timpuriu, la cinci ani, o dată cu declinul complexului Oedip. Primul mare succes al prelucrării culturale a naturii umane este tocmai depășirea complexului Oedip, care marchează renunțarea la atașamentele libidinale infantile, respectiv la înclinațiile față de părintele de sex opus. Insuccesul repetat al aspirațiilor și frica de pedeapsă produc nu numai reunțarea la atașamentele incestuoase, ci și prima interiorizare majoră a legii. Interdicțiile parentale devin nucleul unei instanțe psihice care va acționa de acum înainte ca un părinte interior (supraeu).

Fiind cea mai importantă luptă dintre cultură și natură din ontogeneza umană, complexul Oedip și depășirea sa constituie și terenul care predispune la nevroză. După întemeietorul psihoanalizei, complexul Oedip este complexul nucleal al nevrozelor. Fie că individul nu s-a desprins satisfăcător de acest complex, rămânând fixat de atașamentele incestuoase, așa cum se întâmplă în cazul isteriei, sau l-a rezolvat prin regresie la stadiul anterior al evoluției libidinale, și anume la stadiul sadic-anal, ceea ce se întâmplă în cazul nevrozei obsesionale, nevroza adultului se va naște din conflictul dintre fixațiile infantile, incestuoase sau sadic-anale, și instanțele care le interzic. Prin atitudinea extrem de represivă față de manifestările sexualității infantile, morala victoriană crea în proporții de masă astfel de fixații predispozante la nevroză. Simptomul nevrotic este formațiunea de compromis care încearcă să satisfacă simultan tendința interzisă și instanța interdictivă, natura și cultura din om, indiciu incon-fundabil al eșecului trecerii depline de la natură la cultură.

Faptul că Adler pune în prim-planul teoriilor sale asupra inconștientului nu conținuturi instinctuale, asemeni lui Freud, maestrul său, ci conținuturi sociale este determinat în primul rând de natura materialului clinic care i-a stat la dispoziție. Majoritatea pacienților lui Adler proveneau din păturile de jos ale societății, alături de KorfSS și inconștient erau dominate de problemele sociale și de poziții



52

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

economice și sociale defavorizate poate fi constatat nu numai la nivel conștient, ci și la nivel inconștient. Terapia unor asemenea pacienți l-a condus pe Adler spre o altă viziune asupra nevrozei și inconștientului.

Nevroza nu mai este rezultatul conflictului dintre natură (sexualitate, principiul plăcerii) și cultură, ca la Freud, ci al eșecului de a socializa dorința de autoafirmare. Și pentru că „planul secret de viață”, care vizează superioritatea, autoafirmarea este un răspuns la sentimentul de inferioritate pe care-l trăiește orice ființă umană în prima copilărie din cauza

discrepanței dintre posibilitățile sale biologice reduse și cerințele mediului, precum și datorită comparației cu adulții, sentiment de inferioritate care are toate șansele să se permanentizeze în anumite condiții, cum ar fi cele create de handicapul fizic sau cel social (situația economică și cea socială defavorizată), conflictul patogen generator de nevroză e unul care ține de domeniul socialului.

Inconștientul, nu numai cel al nevroticilor, ci și cel al oamenilor sănătoși (Adler menține ideea freudiană despre diferența doar graduală dintre sănătate și boală psihică) are drept conținuturi de primă importanță reflexele psihice ale vieții sociale: sentimentele (complexele de inferioritate) și reacția față de ele — dorința de autoafirmare. Funcția psihică cea mai importantă pentru Adler este autoestimația, care conferă, printr-un sentiment pozitiv al valorii proprii, securitate psihică, și nu sexualitatea, care oferă plăcere.

Cu Jung, accentul teoriei psihanalitice se mută din nou asupra unui alt conținut al inconștientului. Cauza deplasării nu mai rezidă de această dată în apartenența socială a pacienților, ci în tipul de disfuncție psihică studiată. Jung, psihanalist cu experiență psihiatrică îndelungată în clinica lui Bleuler din Zurich, se ocupă în primul rând de psihoze, tulburări psihice majore care produc o destructurare considerabilă a personalității. Înlocuirea realității obiective cu realitatea psihică, după Jung nota distinctivă a psihozei, eruperea inconștientului în conștient, adăugate la gravitatea pertur-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 53

barii, explică natura conținuturilor inconștientului de care se ocupă cu predilecție Jung. Fără să nege existența inconștientului personal pus în evidență și studiat de Freud și Adler, Jung acordă atenția sa teoretică în primul rând inconștientului colectiv cu arhetipurile sale, adică celui tip de inconștient pe care îl pun în evidență psihozele. Arhetipurile, elementele structurale ale inconștientului colectiv, nu se mai constituie în ontogeneza, așa cum se întâmplă cu inconștientul personal, alcătuit din conținuturi refulate, ținând de sexualitate sau autoestimație, ci ele reprezintă precipitatele experienței filogenetice ale speciei umane în situații fundamentale. Indiferent cum se formează — lamarkist, ca o întipărire particulară a fenomenelor cosmice, organice sau a relațiilor interumane (relația bărbat-femeie, relația adult-copil) și situațiilor existențiale esențiale, ceea ce susține Jung într-o primă tentativă explicativă sau într-un mod necunoscut și incognoscibil, ultima atitudine a lui Jung față de problema originii inconștientului colectiv —, arhetipurile sunt „patterns of behaviour”. Țin,, așadar, de biologic, precedând și in-formând experiența individuală. Identificate atât în producțiile psihoticilor, cât și în visele și fantezmele copiilor sau adulților sănătoși contemporani, arhetipurile sunt regăsite în cultura majora (religie, filosofie, literatură). Semnificația omniprezenței arhetipurilor este dublă.

Pe de o parte, Jung menține principiul formulat de Freud al identității de natură între boala și sănătatea psihică, incluzând în sfera sa de valabilitate, alături de nevroze, și psihozele; pe de altă parte, din punctul de vedere al relației natură-cultură, Jung reprezintă o perspectivă nouă în cadrul psihanalizei. Pentru Freud și Adler, inconștientul este patogen și se regăsește în simptom doar deformat, deghizat. Chiar dacă e întotdeauna prezent în cultură, inconștientul personal nu este prin sine creator de cultură. El se insinuează în produsele culturale ca un caz particular de întoarcere a refulatului (Freud). Cultura se opune naturii, iar aceasta im-

54

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

pregnează cultura într-o manieră disimulată. Arhetipurile inconștientului colectiv se află într-o cu totul altă relație față de cultură. Ele sunt creatoare de cultură, acele matrici ale imaginarului care structurează experiența și creațiile culturale într-un mod determinat, în esență identic la omul din toate timpurile și locurile. Faptul că arhetipurile se manifestă totuși simbolic nu presupune necesitatea deghizării. Simbolismul este doar forma naturală a arhetipurilor, pentru că ele nu se opun culturii, ci o întemeiază.

Din punctul de vedere al filosofiei inconștientului, ideea unui inconștient care să participe la domeniul spiritului (Jung afirmă expres că arhetipurile sunt germeni spirituali) este de în considerabil interes. Inconștientul, ținând și de astă dată ! de natură, nu se mai opune culturii, ci o creează. Inconștientul este de ordin spiritual pentru că natura conține spirit,

natura și cultura aflându-se într-un raport de continuitate. Așadar, varianta jungiană spune ceva despre spirit, într-o modalitate nouă, susținută de o experiență clinică, în raport cu filosofia tradițională, și anume că există spirit inconștient, cu alte cuvinte, că spiritul nu este epuizat de spiritul conștient.

Ideea, care are ca aderent important în cultura română pe Lucian Blaga, se contura încă la Freud, fără să fi fost însoțită în cazul întemeietorului psihanalizei de o conștiință filosofică limpede, așa cum se întâmplă la Jung și mai ales la Blaga. În prima teorie despre structura psihicului, Freud îl vede alcătuit tripartit, din conștient, preconștient și inconștient. În acest moment al evoluției psihanalizei, viziunea dominantă a filosofiei despre echivalența dintre spirit și conștient nu este pusă în discuție. Dacă facem abstracție de preconștient, care este un conștient latent, atunci lumea interioară a omului e împărțită în două regiuni: regiunea luminoasă a conștientului, care, din zestrea naturală a omului, preia ceea ce e acceptat de cultură, de exemplu sexualitatea genitală axată pe reproducere, și zona considerată întunecoasă, chiar sumbră, a inconștientului, care conține tendințele naturale ale omului Preliminarii la o filosofie a inconștientului 55

repudiate de cultură, cum ar fi sexualitatea perversă a copilăriei, tendințele egoiste și agresive. Dacă interpretăm prima topică freudiană din perspectiva relației spirit-suflet, centrală în filosofia inconștientului pe care intenționăm s-o avansăm, atunci constatăm că spiritul ține acum exclusiv de domeniul conștientului. Înnoirea pe care o aduce psihanaliza în acest moment este ideea că există în noi un suflet inconștient, adică un cuprins al singularului de care nu avem cunoștință, alcătuit din componente ale naturalității neacceptate de latura noastră culturală.

Cea de-a doua teorie freudiană despre structura psihicului este mult mai bogată și mai interesantă pentru filosofia inconștientului. Inconștientul nu mai alcătuiește o instanță aparte, nu mai este un substantiv, ci atributul „inconștient” revine în cea de-a doua topică tuturor celor trei instanțe care structurează psihicul: șinele, eul și supraeul.

Șinele care, în cea de-a doua topică, înlocuiește, ca instanță, inconștientul din prima topică, preia poziția, conținuturile, modul de funcționare și funcția acestuia. Ca pol instinctual al personalității, conținând reprezentanții psihici ai instinctelor (Eros și Thanatos), în cea mai mare parte conștienți, și refulatul, șinele constituie polul energetic al organismului. Nou este în cea de-a doua teorie despre psihic și structura sa faptul că și instanțele socializate „superioare” dețin o dimensiune inconștientă (Eul) sau sunt în mare parte inconștiente (supraeul). Din punct de vedere al existenței unui spirit inconștient, doar supraeul prezintă interes. Deși supraeul este o noțiune avansată în a doua parte a operei lui Freud, în prima parte el este prefigurat de termenul „cenzură”, instanță inconștientă care selectează conținuturile cărora le este permis și cele cărora le este interzis accesul în conștient. Prin termenul cenzură, Freud introduce pentru prima dată în gândirea psihanalitică ideea de spirit inconștient, fără să-i dezvolte implicațiile filosofice.

Supraeul (cenzura) este o instanță care apare încă în prima copilărie (5-6 ani), succesiv declinului complexului

56

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Oedip. Normele sociale care-i structurează nucleul încorporează cerințele fundamentale pentru existența culturală a omului: interzicerea incestului și a agresivității orientate împotriva părinților. Caracterul lor inconștient derivă din modalitatea interiorizării precumpănitor afectivă. Ulterior primei cristalizări din copilărie, supraeul preia pe aceeași cale afectivă și alte norme morale și estetice, norme care se adaugă nucleului inițial și acționează în aceeași manieră inconștientă.

Așadar, în ultima teorie asupra psihicului, Freud vorbește explicit despre un inconștient care nu mai poate fi echivalat cu răul, nu mai constă din conținuturi psihice instinctuale respinse cultural, ci din norme culturale esențiale pentru om. În acest mod era deschis un nou domeniu de investigare, nu numai pentru etică, dar și pentru filosofie care se poate ocupa de acum înainte nu numai de spiritul conștient, ci și de cel inconștient, așa cum psihologia începe să se ocupe, o dată cu psihanaliza, de sufletul inconștient.

4. Filosofie și psihanaliză. Tur de orizont contemporan

Bogăția și diversitatea abordărilor filosofice ale psihanalizei îl pune pe Paul-Laurent Assoun în fața constatării că în majoritatea cazurilor psihanaliza devine obiect al filosofiei, fără ca acest demers să fie susținut printr-o legitimare. Cu alte cuvinte, simpla comunicare între cele două discipline ar necesita o reflexie legitimantă, tocmai pentru că filosofia a fost axată pe conștient, iar psihanaliza se ocupă în primul rând de inconștient.

În subcapitolele anterioare am avansat legitimarea pentru cea mai strânsă formă de colaborare între filosofie și psihanaliză, și anume pentru elaborarea unei filosofii bazată pe ideea de inconștient — ceea ce am numit în tradiția lui Eduard von Hartmann „filosofia inconștientului” —, legiti-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 57

mare care constă în esență în a demonstra că spiritul nu cade în afara interesului psihanalizei. În virtutea acestui fapt, filo-sofia inconștientului se întemeiază, așa cum am văzut, pe două idei: impuritatea spiritului, pe de o parte, și spiritul inconștient, pe de altă parte.

Deși nu vorbește despre o filosofie a inconștientului, ci doar despre preluarea în discursul filosofic a ideii de inconștient, Alain Jouranville este unul dintre puținii autori occidentali preocupați de legitimarea apelului filosofiei la psihanaliză, într-o carte masivă (500 p.) și consistentă dedicată lui Lacan, autorul demonstrează valențele filosofice ale ideii de inconștient cu referire la un singur caz: teoria lacaniană a inconștientului³⁵. Interpretarea pe care, prin semnificant, Lacan o dă inconștientului întâlnește gândirea filosofică a secolului al XX-lea și permite dezvoltarea interogării sale. Placa turnantă a interrelației între filosofia contemporană și viziunea lui Lacan asupra inconștientului este conceptul de „real”.

În filosofia clasică, realul este tot ce poate popula o lume, în timp ce pentru Heidegger sau Levinas, de exemplu, realul | este non-lumea, ceea ce niciodată nu va putea ocupa loc într-o lume. De asemenea, pentru Lacan, inconștientul e realul pur din celebrul său triptic: real, imaginar, simbolic. Conceperea inconștientului prin intermediul semnificantului, ceea ce constituie o inovație în raport cu Freud, permite în același timp o demonstrare neexperimentală a existenței inconștientului și o confruntare cu spațiul filosofic. În ce privește ultimul aspect, cel care ne interesează aici, Alain Jouranville consideră că lucrurile sunt clare: „Semnificantul lacanian este inconștientul în măsura în care el aparține unei alte ordini decât lumea” și pentru el (Lacan) „ființa este într-o anumită manieră conformă limbajului. Semnificantul e ființa însăși. Iar inconștientul, oricât de uimitor ar părea, presupune dimensiunea adevărului”³⁶. Semnificatul semnificantului constă în dorință și castrare.

58

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

4.1. Psihanaliza — obiect al teoriei și filosofiei științei

Încercările de sistematizare a relațiilor dintre filosofie și psihanaliză în cultura occidentală înregistrează câteva direcții principale. Astfel, Michele Bertrand în articolul *Das philosophische Interesse an der Psychoanalyse* (Interesul filosofic pentru psihanaliză), din volumul *Die Philosophen und Freud*,³¹ vorbește despre o preocupare care vede în psihanaliză (opera lui Freud și a continuatorilor) un nou corp teoretic pentru cercetări de tip filologic, pe de o parte, și pentru teoria și istoria științei, pe de altă parte. În cadrul acestei preocupări, Alfred Lorenzer vorbește de cercetări care evidențiază originea filosofică a unor „topoi” psihanalitici; este vorba în primul rând de idei ținând de filosofia naturii. [În articolul *Nachbarschaften, Grenzübergänge* (Vecinătăți, interferențe), din volumul mai sus citat.] De asemenea, Helmuth Vetter, referindu-se la lectura fenomenologică, hermeneutică și neostructuralistă a lui Freud, evidențiază printre altele faptul că întemeietorul psihanalizei se înscrie în tradiția secolului al XIX-lea, care este o tradiție filosofică, în virtutea acestei filiații, Odo Marquard avansează ideea că elementele psihanalizei au fost, înainte de a deveni părți componente ale unei științe, concepte filosofice (Vezi articolul introductiv al volumului amintit, articol intitulat *Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlektüre*).

În spațiul acestei prime direcții putem încadra una din formele cele mai frecvente de relație

între filosofie și psihanaliză, și anume critica filosofică (epistemologică) a psihanalizei. Vom relua pe larg această problemă în capitolul final al cărții. Până atunci, o sumară trecere în revistă a diverselor atitudini epistemologice față de psihanaliză poate fi utilă. După Ludwig Nagel (Freud in der zeitgenössischen sprach-analytischen Philosophie und im Umfeld der Frankfurter Schule), receptarea lui Freud în teoria științei și filosofia analitică este marcată de ambivalență. Aspectul negativ al

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 59

receptării vizează pretenția formulată de Freud că psihanaliza ar putea deveni măcar în viitor o știință a naturii. Primul care a atacat această pretenție a fost Wittgenstein prin afirmația că de fapt Freud oferă doar speculații, cu alte cuvinte, ceva care precede formularea ipotezelor.

Critica lui Wittgenstein la adresa psihanalizei este dublată de un considerabil interes. Acesta apare nu numai în convorbirile despre Freud din 1942-1946 consemnate de Rush Rhees, ci și în cele din 1949-1951, notate de un alt elev al său, O. K. Bonwosma (Wittgenstein. Conversations 1949-1951, Indianapolis, 1986). Acesta relatează că în momentul în care a devenit profesor la Cambridge, Wittgenstein a prezentat comitetului un text de 140 pagini, dintre care 72 erau consacrate asemănării dintre filosofie și psihanaliză. Un alt critic al pretențiilor lui Freud referitoare la științificitatea psihanalizei este Karl Popper. În lucrarea din 1978 *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (Cele două probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii, Tübingen, 1979), lucrare în care reia obiectiile din anii '30, cunoscutul filosof reproșează teoriilor psihanalitice faptul de a nu oferi prognoze verificabile, indicându-se condițiile în care pot fi infirmate empiric. După Karl Popper, psihanaliza, deși aspiră la statutul de știință, este în realitate doar o pseudo-știință

Forma cea mai elaborată, dar și cea mai incisivă a criticii psihanalizei din perspectiva teoriei științei o oferă Adolf Grunbaum în lucrarea *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, (University of California Press, 1984). Propunându-și două obiective: a) verificarea validității datelor obținute de analist în contextul clinicii și b) discutarea teoriei refulării care se bazează pe aceste date, Grunbaum ajunge la concluzii negative: datele nu sunt valide și chiar dacă ar fi, ele nu susțin teoria refulării. Radicalitatea poziției lui Grunbaum a provocat numeroase discuții. Astfel, în ediția din 1986 a *Behavioral and Brain Sciences* (Cam-

60
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

bridge University, voi. 9, nr. 21) 39 filosofi și psihanalști se raportează pozitiv sau negativ la tezele lui Grunbaum.

Ludwig Nagel evidențiază existența în câmpul teoriei științei a unor gânditori care valorizează pozitiv psihanaliza. Reprezentanți ai filosofiei științei, cum ar fi, printre alții Richard Rorty și Stanley Cavei nu mai examinează opera lui Freud din perspectiva criteriilor de științificitate din științele naturii, ci îl consideră pe întemeietorul psihanalizei ca pe un filosofant care se desparte filosofând de filosofie. În acest sens, poziția lui Freud poate fi apropiată de cea a lui Wittgenstein și Heidegger, care, de asemenea, ar filsofa împotriva filosofiei. Rorty, considerat de Nagel ca fiind un reprezentant al gândirii postanalitice, îl plasează pe Freud în seria „edifying philosophers”, care, prin abordarea lor creatoare, pot zdruncina nu numai vocabularul rutinier al filosofiei clasice, dar și pe cel al dogmatismului filosofiei analitice.

Pe o poziție aparte în problema statutului epistemologic al psihanalizei se situează Alfred Lorenzer, care refuză alternativa hermeneutică — știință a naturii ca fiind inadapată realității ei teoretice, propunând acceptarea acestei realități, adică a apartenenței psihanalizei la ambele tipuri de demersuri. „Psihanaliza aparține ambelor domenii” afirmă Lorenzer³⁸.

Tensiunea dintre o artă a interpretării, care vizează lumea vieții și istoriei și o înțelegere cauzală a caracterizat de la început psihanaliza. Ea este inevitabilă pentru că derivă din natura obiectului de studiu: „Este vorba, pe de o parte, de sensul suferinței, de sensul relațiilor interumane, iar pe de alta parte, de suferință ca proces corporal, fiziologic,

palpabil, ambele fiind indestructibil împletite"39.

În legătură cu problema științificității psihanalizei merită menționat și punctul de vedere al lui Hans Strotzka, care în articolul *Freud und die Philosophie*40, pune față în față ecoul durabil și profund al psihanalizei în cultura occidentală, unde a fost integrată în toate domeniile, inclusiv în cel

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 61

al limbajului curent, și primirea ostilă a psihanalizei din partea filosofiei și psihologiei academice. În spatele reproșului de neștiințificitate adresat psihanalizei s-ar ascunde de fapt rezistența la critica ideologiilor imanentă psihanalizei, care o fac suspectă atât pentru una, cât și pentru cealaltă. Descoperirea inconștientului impune filosofiei o limitare a competențelor care îi reveneau până în acel moment, iar psihologiei experimentale academice o imagine de sine mai realistă: ratând complexitatea vieții, experimentele de laborator sunt, ce-i drept, satisfăcătoare din punct de vedere științific, dar tratează adesea probleme irelevante.

4.2. Evidențierea și fructificarea implicațiilor filosofice ale psihanalizei

Alături de examenul epistemologic și de perspectiva istoriei ideilor, o altă dimensiune a relației filosofiei cu psihanaliza, cu siguranță importantă pentru că reprezintă un demers constructiv, este punerea în evidență, examinarea și fructificarea implicațiilor filosofice ale descoperirilor psihanalitice, în special a descoperirii inconștientului. Pentru Helmuth Vetter (articolul mai sus citat), problematica filosofică repusă în discuție de conceptul psihanalitic de inconștient cuprinde teme cum ar fi „subiect”, „eu”, „conștiință”. Punerea în discuție a pretenției cognitive a filosofiei este prezentă, după autor, mai ales în câmpul filosofiei franceze, unde s-au distins pe această linie poziția fenomenologică (Paul Ricoeur) și cea neostructuralistă (Jacques Lacan). Ambele poziții ar avea ca punct de plecare cunoscuta deviză a lui Freud: „Wo es war, soli ich werden”.

Abordarea realizată de Paul Ricoeur este hermeneutică, fiind însă vorba de o hermeneutică de un gen aparte, de o hermeneutică a îndoielii: „interpretarea ca exercițiu al îndoielii”.

62

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Această hermeneutică, prefigurată de Marx și Nietzsche, plasează dubiul în centrul siguranței carteziene, descoperind în spatele deformărilor caracteristice pentru cogito „un adevăr al subiectului care nu poate fi încadrat nici în conexiunile de sens ale teoriilor clasice ale înțelegerii, nici situat la nivelul proceselor psiho-fiziologice. El vorbește de un discurs mixt în câmpul explicației energetic-cauzale și al hermeneuticii”.41

Spre deosebire de Ricoeur, care se concentrează asupra părții ultime a operei lui Freud, unde șinele (das Es) este conceput ca dimensiunea întunecată, inaccesibilă a personalității noastre — un recipient al emoțiilor clocotitoare — iar eul ca instanță care stabilește relații cu lumea exterioară, apărând individul de excesele sinelui care-i periclitizează existența, relația dintre sine și eu fiind una de înlocuire, preluare a sinelui de către eu, Lacan preferă scrierile timpurii, din perspectiva cărora le citește pe cele târzii. Eul nu mai este scopul final al procesului terapeutic, ci arche și telos sunt inconștientul, dar nu șinele haotic, ci un inconștient structurat. Așadar, Lacan nu se cantonează în irațional, ci încearcă să atingă o suprarăționalitate care rămâne inaccesibilă pentru ratio a individului, deoarece aceasta se fixează asupra obiectelor individuale și scapă din vedere structura semnificativă a relaționalității.

Foarte bine reprezentată în cultura italiană, problematica implicațiilor filosofice ale psihanalizei este concentrată de Patrizia Giampieri sub sintagma „criză a subiectului, criză a raționalității”42. Autoarea ține să sublinieze de la început că nu este vorba de o prăbușire, moarte a raționalității și a subiectului în contact cu descoperirea inconștientului de către psihanaliză, ci doar de o transformare a lor. Astfel, la Massi-mo Cacciari subiectul apare ca un proces conflictual, deoarece între sine și eu nu se poate realiza o sinteză pe deplin satisfăcătoare. Franco Rella (// *mito dell'altro*, Lacan, De-leuze, Foucault, Milano, 1978) consideră că Freud face parte dintre gânditorii care contribuie la criza raționalității cla-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 63

sice: destrămarea identității dintre realitate și reprezentare, precum și a unității lumii,

cunoașterii și a subiectului. Însă, în timp ce gândirea negativă contrapune rațiunii latura ei întunecată, alteritatea sa, Freud propune un nou model de raționalitate. Ar fi un fel de a treia cale între raționalitatea tradițională, care a exclus tot ceea ce se afla în conflict cu ea ca fiind altceva sau nebunie, și gândirea negativă care, evidențiind clivajul subiectului sau disfuncționalitățile pe care cultura le induce individului, nu le-a elaborat teoretic. Psihanaliza încearcă să edifice o logică a conflictului, a tot ceea ce nu putea fi exprimat în limbajul raționalității clasice.

Remo Bodei elaborează și el tema unei noi raționalități, a unei „raționalități transformatoare”. Bazându-se pe rezultatele psihanalizei, Bodei susține că raționalitatea nu este întărită prin negarea sau ignorarea instinctelor, ci prin colaborarea cu acestea, vizându-se o modificare generală. Refularea dorințelor și sentimentelor legate de viața instinctelor provoacă „rătăcirile gândirii” studiate de psihanaliză: sentimentul de înstrăinare, senzația de deja vu, eșuarea din cauza succesului, fenomenologia gândirii nevrotice, delirul. Extrem de interesantă din punct de vedere filosofic este reconsiderarea evidenței din punct de vedere psihanalitic. Spre deosebire de Descartes și Husserl, evidența nu mai coincide la Freud cu adevărul. Evidența poate fi folosită nu numai pentru a dezvălui, ci și pentru a învălui. Adevărul însuși nu este niciodată neutru, ci intricat într-un domeniu conflictual, unde se înfruntă diferite forțe și instanțe.

O altă formă de interrelație între filosofie și psihanaliză, cea mai importantă pe linia colaborării, este utilizarea unor concepte fundamentale ale psihanalizei în construcțiile filosofice originale. Unul din cazurile paradigmatic de acest tip este filosofia culturii a lui Lucian Blaga. Am putea spune, apelând la unul din termenii introduși de Lucian Blaga, că viziunea sa asupra culturii este în esență „noologie abisală”, adică știință despre spiritul inconștient, ceea ce este extrem de concludent pentru sursele teoretice și orientarea sa.

64



VASILE DEM. ZAMFIRESCU

În construcția sa, Lucian Blaga pornește de la insatisfacțiile teoretice pe care le provoacă morfologia culturii (Frobenius, Spengler) și fenomenologia în ce privește explicarea fenomenului stil și a unității stilistice a unei culturi. Filosoful român consideră că dimensiunea explicativă în filo-sofia culturii poate fi asigurată prin apelul la ideea de inconștient. Nu este inconștientul în variantă freudiană sau adleriană, adică inconștientul personal, constituit în onto-geneza individului, ci inconștientul colectiv, supraindividual, asemănător inconștientului descris de Jung. Lucian Blaga își propune să ofere prin concepția sa despre matricea stilistică, structurată de factorii stilistici, ceea ce lipsea romantismului, carent în articulare interioară, și psihanalizei freudiene, privată de o „perspectivă vastă în adânc”.

Prin teoria despre factorii stilistici, Blaga se situează, ca și Jung, pe teritoriul spiritului inconștient. „Coordonatele stilistice pe care le vom pune în lumină la diferite popoare din arhaic până azi, n-am vrea să fie înțelese ca expresii sumare a unor nebuloase înclinări psihologice, ci ca niște adevărate funcții de putere categorială aparținând spiritului inconștient”⁴³.

Coordonatele categoriale ale spiritului inconștient sunt stabilite de Blaga pornind de la morfologia culturii: orizontul spațial și temporal al inconștientului, accentul axiologic, atitudinea anabazică și catabazică (sau neutră), năzuința formativă. Situarea pe teritoriul inconștientului colectiv, studiat mai întâi de Jung, îl obligă pe Blaga să insiste asupra distincției între factorii stilistici și arhetipuri. În timp ce arhetipurile sunt înnăscute, stereotipe, legând omul de natură și populând domeniul a ceea ce este universal uman, factorii stilistici țin mai curând de cultură și istorie, variind de la o epocă la alta și de la etnie la etnie. Deosebirea cea mai importantă i se pare lui Blaga a consta în faptul că arhetipurile sunt rapsodice, nu se constituie prin relații reciproce într-o structură, în timp ce factorii stilistici alcătuiesc un câmp stilistic care-și pune amprenta pe toate produsele

spirituale

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 65

ale unei epoci sau ale unei etnii: filosofie, știință, artă, politică.

Ca orice gânditor care acceptă ideea existenței inconștientului, chiar dacă este vorba de spirit inconștient, Blaga a trebuit să rezolve problema relației dintre inconștient și conștient. Faptul că Blaga, la fel ca Jung, se ocupă de spiritul inconștient, nu de sufletul inconștient, asemeni lui Freud și Adler, determină modul de relaționare între cele două niveluri. Pentru că spiritul inconștient nu se opune culturii, ci o întemeiază, nu mai poate fi vorba de o întoarcere a refumatului în forme deghizate, ca la Freud, ci de „personanță” (sau de jungiana manifestare simbolică), adică de o manifestare diminuată, de un ecou stins, al inconștientului în conștient.

Pe aceeași linie a preluării unor elemente ale teoriei psihanalitice în concepțiile filosofice se mai înscriu două orientări importante ale filosofiei contemporane. Avem în vedere filosofia socială a Școlii de la Frankfurt, reprezentată printre alții de Herbert Marcuse și Erich Fromm și de analiza existențială, care are în Binswanger pe cel mai cunoscut exponent. Cartea lui Marcuse *Eros și civilizație*, care constituie unul din manifestele freudo-marxismului, operează cu termeni în care perspectiva socială și psihanalitică (a dinamicii instinctuale) fuzionează. Astfel, conceptul de „principiu al randamentului” înlocuiește anistoric concept freudian de „principiu al realității”, care presupunea opoziția statică și incompatibilitatea definitivă dintre natură și cultură. Prin principiu al randamentului, Marcuse înțelege principiul care a guvernat societățile bazate, din punct de vedere economic, pe penurie, din punct de vedere social, pe împărțirea inechitabilă a penuriei, în favoarea dominației, iar din punct de vedere instinctual, pe represiunea instinctelor, pe canalizarea energiei libidinale spre muncă.

Alte concepte introduse de Marcuse, cum ar fi „desublimare represivă” și „sublimare nonrepresivă” presupun același fundal teoretic: sublimarea devine o noțiune istorică. Ti-66

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

purile de cultură axate pe principiul randamentului presupun întotdeauna sublimarea represivă, reorientarea forțată a libidoului spre performanța culturală; societatea occidentală contemporană, care lasă să se întrevadă posibilitatea unui principiu nonrepresiv al realității (învingerea penuriei, diminuarea timpului de muncă) prezintă fenomene clare de de-sublimare, încă represivă: pătrunderea sexualității în politică și afaceri, de exemplu. Principiul nonrepresiv al realității în formele sale mature va permite reconvertirea sexualității în Eros și, pe acest temei, sublimarea nonrepresivă.

Analiza existențială, asociată cu numele psihiatrului și filosofului elvețian Ludwig Binswanger, numită uneori și psihanaliză existențială, trece drept o îmbinare a freudismului cu fenomenologia și filosofia existenței în varianta lui Heidegger. În contextul psihiatriei epocii respective, care se ghida după principiul teoretic că boala psihică este efectul unei perturbări organice a creierului (Kraepelin, Bleuler), meritul lui Freud constă, după Binswanger, în aceea că înțelege omul și bolile sale psihice din perspectiva conflictelor psihice interne.

Ceea ce îl nemulțumește pe Binswanger la Freud este viziunea pozitivistă asupra omului, ideea de „homo natura”, idee conform căreia omul ar fi epuizat de dinamica și metamorfoza instinctelor, gândite în termenii cauză și efect. Sub privirea de fizician mecanicist a lui Freud, omul — afirmă psihiatrul elvețian — își pierde umanitatea, iar relații de tipul prieteniei și a iubirii devin de neconceput. Așa cum subliniază Dieter Wyss în masiva sa lucrare dedicată dezvoltării psihanalizei, depășirea pozitivismului freudian este posibilă, după Binswanger, doar pe calea fenomenologiei lui Husserl și a filosofiei existenței heideggeriene⁴⁴. În acest mod poate fi depășit biologismul radical al lui Freud, pentru care nu există persoană ca atare, corporalitatea fiind decisivă pentru ceea ce este omul. Binswanger pune în evidență trăsătura fundamentală a omului neglijată de toate antropologiile po-

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 67

zitiviste, și anume faptul că el este o ființă care se poate raporta la sine, trăsătură care

mută totul în ontologic. Din punctul de vedere al psihopatologiei, perspectiva ontologică permite considerarea fenomenelor morbide din perspectiva „existențialelor”, adică a înșușirilor „Dasein”-ului⁴⁵.

Un exemplu clinic redat de Dieter Wyss după Binswanger ilustrează foarte clar specificitatea analizei existențiale în raport cu psihanaliza freudiană. Fobia unei tinere fete care trăiește stări puternice de angoasă atunci când are impresia că în mers i se desprinde tocul de la pantof ar fi interpretată de Freud ca fiind legată de fantasma nașterii sau a castrării, fantasme asociate întâmplării trăite la vârsta de cinci ani, când la desprinderea schiului de gheață, tocul i-a rămas în legături. Binswanger consideră că tulburarea trebuie explicată ca o reacție la periclitarea „proiectului continuității”. Acest proiect a fost amenințat prima dată de întâmplarea trăită la cinci ani, ceea ce a produs angoasa de a cădea în afara continuității, angoasă din care mai târziu a luat naștere fobia. Un cititor imparțial se poate întreba dacă cele două perspective sunt într-adevăr exclusive, așa cum pretinde Binswanger, sau pot fi, totuși, complementare.

În planul tehnicii terapeutice, analiza existențială menține principalele noțiuni ale psihanalizei, dându-le o accepție mai cuprinzătoare, care include și planul ontologic. Astfel, relația psihoterapeutică și transferul care se dezvoltă în cadrul ei sunt concepute ca o „întâlnire” între două persoane, între doi parteneri întru Dasein. În felul acesta poate fi depășit reduționismul caracteristic perspectivei medicale care-1 transformă pe pacient într-un obiect, dând relației dintre pacient și psihoterapeut un singur sens — de la primul spre cel de al doilea. De asemenea, rezistența pacientului la psihoterapie nu mai este concepută în termeni de repetiție a unei atitudini mai vechi, atitudinea față de imago-ul patern, ci în termenii imposibilității de a comunica în plan uman cu terapeutul.

„[^],[^]
68

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

4.3. Psihanaliza filosofiei

În sfârșit, o ultimă formă importantă de interferență între filosofie și psihanaliză este psihanaliza filosofiei. Semnalată încă de Freud în articolul din 1913 Interesul pentru psihanaliză, posibilitatea ca filosofia să devină obiect de studiu pentru psihanaliză nu a produs același efect ca psihanaliza literaturii, care a devenit unul din cele mai frecventate domenii ale psihanalizei aplicate. Explicația trebuie căutată în pretenția de obiectivitate a filosofiei și în mascarea reușită a mesajului instinctual.

Partea dedicată psihanalizei filosofiei din studiul amintit sună în felul următor: „Teoriile și sistemele filosofice sunt opera unui mic număr de persoane cu o pregnantă individualitate; în nici o altă știință personalitatea omului de știință nu joacă un rol atât de important ca în filosofie... Astfel, psihanaliza poate indica motivele subiective și individuale ale teoriilor filosofiei, care pretind că provin dintr-o logică imparțială, evidențiind pentru critică punctele slabe ale sistemului. Realizarea acestei critici nu este în sarcina psihanalizei, căci, după cum se știe, determinarea psihologică a unei opere nu exclude corectitudinea sa științifică”⁴⁶.

Deși în cazul literaturii studiul psihanalitic nu anulează valoarea estetică a operei, faptul acesta nu poate risipi impresia referitoare la caracterul contradictoriu al enunțului lui Freud: pe de o parte, în filosofie, personalitatea creatorului se manifestă mai mult decât în orice altă știință; pe de altă parte, influența psihicului inconștient al creatorului nu afectează valoarea de adevăr a operei, în formularea lui Freud „corectitudinea sa științifică”. Dacă valoarea estetică nu e condiționată de valoarea de adevăr, filosofia vizează, asemenea științei, tocmai universalitatea adevărului. Or, dacă opera filosofică nu scapă de influențele care vin din inconștientul autorului, atunci acest fapt nu perturbă tocmai universalitatea discursului filosofic, transformându-l într-o simplă raționalizare a inconștientului?

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 69

La această întrebare găsim un răspuns complet în cartea lui Paul-Laurent Assoun Freud, filosofia și filosofii, menționată în câteva rânduri în paginile anterioare. În primul rând, psihanaliza consideră filosofia ca produs al filosofului, ceea ce înseamnă că iluzia operei filosofice înțeală ca produs al spiritului pur este destrămată. „Structura logică, pur sincro-

nă, e pusă în perspectivă datorită isteriei instinctuale. Ceea ce părea un început absolut se vedește un punct de ajungere"47. Cu alte cuvinte, psihanaliza descoperă sensul instinctual al filosofiei ca activitate individuală. Cerința ano-nimității și a universalității filosofiei indică, în cazul opțiunii pentru o asemenea activitate, o instinctualitate puternică: „Instinctul e cu atât mai puternic, cu cât... se străduiește mai mult să se mascheze"48. Prin urmare, din punctul de vedere al individualității filosofului, filosofia constituie „o alegere de obiect culturală", explicabilă prin raportul dintre predispozițiile constituționale și istoria persoanei.

Data fiind relația dintre operă și autor, putem descoperi în operă ecourile dinamicii instinctuale a autorului. Dintr-o astfel de perspectivă, psihanaliza poate dezvălui punctele slabe ale textului filosofic. Este vorba de aserțiunile care trec drept obiective, rezultat al unei logici imparțiale, în limbajul pe care l-am folosit în subcapitolele anterioare, al spiritului pur, în fapt ele exprimând „subiectivitatea fantasmelor".

Un alt autor, Michel Bertrand, propune chiar câteva indicii care fac recognoscibilă intervenția unei alte logici, a subiectivității, singularității, în perimetrul logicii obiective, a spiritului. Incongruențele și neclaritățile textului, care sunt numite de M. Bertrand „actele ratate ale filosofiei", marchează punctele în care interferează motive de alt ordin decât cel spiritual. Absențele, mai greu de identificat, constituie un al doilea indiciu. Contradicțiile dintre discursul manifest și discursul latent, așa cum poate fi reconstruit din categoriile și principiile primului, un al treilea. Ca exemplificare, M. Bertrand se referă la analiza făcută de Marx scrierilor economiștilor clasici. Enunțurile prin care aceștia descriu în mod

70

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

explicit realitatea socială sunt incompatibile cu ceea ce rezultă din propriile lor categorii, ceea ce transformă respectivele enunțuri în simptome ale societății date. Ele ținneau deci de ideologie și nu de știință.

Un al patrulea indiciu este negarea: „în urmă cu câțiva ani, am arătat într-un studiu despre Spinoza că moartea nu poate fi concepută în termenii sistemului său. Autorul se putea apropia de ea doar în enunțuri pur negative, ceea ce arată că e vorba aici de ireprezentabil prin excelență. Acest ireprezentabil este însă grăitor în sensul că, din punctul de vedere al strădaniei de menținere în existență, reprezintă extrema neputință față de activitatea cauzelor externe, care produc dizolvarea existenței noastre"49. Cu alte cuvinte, în textul lui Spinoza transpare atitudinea sa în fața morții.

Pe de altă parte însă, psihanaliza admite existența în filo-sofie a unor enunțuri cu adevărat obiective: „Obiectivitatea autentică a unui sistem filosofic constă în ansamblul enunțurilor care rezistă travaliului de epurare a obiectivității", afirmă Paul-Laurent Assoun50. Să însemne faptul acesta că pentru Freud și psihanaliză există o zonă a „logicii pure", cum o numește P.L. Assoun, sau a spiritului pur? Aici este în joc problema simbolicii instinctuale. Dacă orice creație culturală, inclusiv filosofia, are un fundament instinctual, atunci obiectivitatea decurge din modul în care simbolizarea instinctului se acordă cu ordinea logică. Altfel spus, există două tipuri de simbolizare a instinctelor: o posibilitate este cea în care funcția simbolizantă absoarbe funcția logică și o videază de valabilitate specifică — este conceptul-mască, simplă raționalizare a instinctului; cealaltă posibilitate se referă la simbolizarea „reușită", acea simbolizare în care, logicitatea nu e afectată, ceea ce înseamnă că psihanaliza nu e reducionista dacă recunoaște logicului (spiritului) o existență de sine stătătoare.

Psihanaliza filosofiei se detașează în egală măsură de lo-gicism, care concepe filosofia ca realitate dezâncamată și de psihologism, care o explică prin date psiho-antropologice,

Preliminarii la o filosofie a inconștientului 71

neluând în serios pretenția sa de obiectivitate. Psihanaliza ține seama de pretenția de obiectivitate a filosofiei, dar o pune în legătură cu subiectivitatea fantasmatică.

Filosofia poate deveni obiect al psihanalizei nu numai ca operă filosofică sau în calitate de creator de filosofie, ci și ca „instituție" culturală. În acest caz, psihanaliza se preocupă de instinctualitatea generică, practicând ceea ce Paul-Laurent Assoun numește „arheologie pulsională". Generic, funcția unei instituții culturale este, după Freud, de a descărca omul

de tensiunile pe care i le produc nevoile. O parte din nevoi sunt satisfăcute prin intermediul acțiunii de transformare a realității. Cealaltă parte — nevoile pe care realitatea nu le poate satisface —, pe calea formațiunilor culturale superioare, printre care și filosofia. O astfel de nevoie o constituie rezolvarea tensiunilor fără intervenția adaptării la realitate, adică ceea ce Freud numește principiul plăcerii (satisfacere imediată și necondiționată). Una din cele mai vechi modalități de satisfacere de acest gen este modalitatea animistă a atotputerniciei ideilor, modalitate care stă la baza tuturor formațiunilor psihice ulterioare.

În timp ce știința reprezintă calea de evitare a neplăcerii prin adaptarea la realitate, filosofia și alte forme ale culturii constituie moduri compensatorii și tranzitorii între animismul primitiv, pe care-l prelungesc, și știință, pe care o pregătesc. Primatul epistemologic al științei față de filosofie derivă din principiul adaptării care o ghidează. Sensul dezvoltării culturii umane poate fi considerat și din perspectiva prezenței atotputerniciei ideilor. Prima fază este una a animismului naiv, în care atotputernicia ideilor se afirmă necenzurat. Faza religioasă, care-i succede, se caracterizează printr-un anumit grad de decentrare: proiecția atotputerniciei în unități transcendente — zeii și apoi Dumnezeu. Ultima fază, cea a științei marchează învingerea atotputerniciei, decentrarea completă, acceptarea realității.

În cadrul acestei tripartiții, arta și filosofia ocupă un loc aparte. Arta ilustrează remanenta animismului primitiv și

72

m VASILE DEM. ZAMFIRESCU

reactualizarea sa în măsura în care artistul recreează imaginar realitatea în conformitate cu dorințele sale. Filosofia are o poziție mediană între artă și știință. Asemeni artei, filosofia dă expresie ambiției de dominare globală a lumii, caracteristică atotputerniciei ideilor, ambiție ce se realizează pe calea conceptului și a construcției sistematice. Asemeni științei, filosofia cere luarea în considerare a realului, pe care-și propune să-l cunoască.

• tt

'•li

r

II. IMPURITATEA SPIRITULUI: PSIHANALIZA CA HERMENEUTICĂ

,"...••(,

1 i " 't

. •■ -'

< • S i

f ' 'f

•\ ii

Afli

r

M

llfasi'y?

1. Hermeneutică și filosofie

Deși majoritatea celor care abordează psihanaliza din perspectiva filosofiei îi acordă fără rezerve statutul de hermeneutică, faptul acesta ar fi irelevant pentru o filosofie a înconștientului, dacă hermeneutica ar cădea în afara sferei filosofiei. În studiul *Existence et hermeneutique*, Paul Ricoeur analizează relațiile logice și istorice dintre filosofie și hermeneutică și le demonstrează convingător convergențele¹.

Ca primă formă de manifestare istorică a hermeneuticii, exegeza, disciplină care-și propune să înțeleagă un text, avea totuși afinități cu filosofia în măsura în care presupunea, în fundalul demersului pur tehnic, o teorie a semnului și semnificației. Această implicație a „comprehensiunii” în genere va fi explicitată abia la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX, după ce exegeza a condus la o hermeneutică generală datorită dezvoltărilor din filologia clasică și științele istorice: „Abia odată cu Schleiermacher și Dilthey problema hermeneutică devine problemă filosofică”². Demersul lui Dilthey de a da, în epoca pozitivismului, științelor spiritului o validitate comparabilă cu cea a științelor naturii consta în a delimita sub forma comprehensiunii metoda de cunoaștere specifică primelor, în timp

ce explicația rămânea apanajul celor din urmă. Însă problema „înțelegerii” s-a vădit a fi menită nu numai unui destin epistemologic, tun-
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Cu Heidegger, arată Paul Ricoeur, putem vorbi de o „ontologie a comprehensiunii”. Demersul filosofului german, apreciat drept revoluționar, rezidă, pe de o parte, în a renunța la dezbaterile de metodă, în a părăsi terenul teoriei cunoașterii, ceea ce echivalează cu abandonarea ideii că „hermeneutica este o metodă demnă de a lupta cu arme egale cu cea a științelor naturii”³. Pe de altă parte, comprehensiunea, care nu mai e privită ca o metodă de cunoaștere, este considerată ca un „mod de a fi”. Prin urmare, la ontologie nu se ajunge treptat, o asemenea cale a pașilor succesivi fiind preferată de Paul Ricoeur, cale pe care o vom prezenta ceva mai departe, ci printr-o răsturnare a problematicii. „Problema: care sunt condițiile în care un subiect cunoscător poate înțelege un text sau istoria? este înlocuită de problema: ce este ființa a cărei ființă constă în comprehensiune? Problema hermeneutică devine astfel o provincie a Analiticii acestei ființe, Desein-vX, care există înțelegând”⁴. Calea lungă, ocolitoare, de a ajunge de la hermeneutică la ontologie, cale preferată și practică de filosoful francez, constă în parcurgerea a trei etape. Prima dintre ele se situează la nivelul demersurilor hermeneutice particulare, adică, în fond, la nivelul planului unde se exercită comprehensiunea — planul limbajului (exegeză, disciplinele istorice, psihanaliză). În felul acesta, se păstrează legătura dintre „comprehensiunea originară” și „comprehensiunea istorică” (disciplinele care practică metodic interpretarea), ceea ce Heidegger nu poate realiza. Etapa „semantică” se axează pe tema semnificațiilor cu sens multiplu sau simbolici.

Este momentul să expunem accepțiile pe care Paul Ricoeur le da termenilor simbol și interpretare, accepții care întrunesc acordul nostru. În restul lucrării, „simbol” și „interpretare” vor fi folosiți consecvent în sensul care urmează. „Numesc simbol, scrie Ricoeur, orice structură de semnificație sau un sens direct, primar, literal, care, în plus, desemnează un alt sens indirect, secundar, figurat, care nu poate fi accesibil decât prin intermediul primului”⁵. Motivul pentru

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 77

care adoptăm această definiție ține strict de disputa dintre Jung și Freud în problema simbolului. Din perspectiva definiției mult prea restrictive a lui Jung, referința simbolului este ceva necunoscut și care nu e accesibil altfel decât prin intermediul simbolului, ceea ce exclude din câmpul simbo-logiei întreaga teorie a lui Freud, întrucât simptomul nevrotic, de exemplu, trimite la ceva cunoscut — complexe copilăriei. Accepția avansată de Ricoeur însă, este suficient de cuprinzătoare pentru a îngloba toate orientările psihanalizei.

„Interpretarea”, termen corelativ termenului de simbol, este înțeleasă de filosoful francez ca „acea activitate de gândire care constă în a descifra sensul ascuns în sensul aparent, în a dezvolta nivelul de semnificație implicat în semnificația literală”⁶. Și această definiție este pe deplin satisfăcătoare din punctul de vedere al psihanalizei, indiferent de orientările particulare care îi dau conținut. Fie că e vorba de școala lui Freud, Jung, Adler, Klein sau Lacan, interpretarea constă în demersul de dezvăluire a sensului subiacent sensului manifest.

Revenind la relația dintre hermeneutică și filosofie în viziunea lui Paul Ricoeur, trebuie spus că a doua etapă a drumului ocolitor care duce de la hermeneutică la filosofie este „filosofia reflexivă”. „Semantica expresiilor cu sens multiplu nu e suficientă pentru a califica o hermeneutică drept filosofică”⁷. Ceea ce pune în mișcare depășirea planului lingvistic este dorința unei ontologii: referirea simbolului la existență. Între înțelegerea simbolurilor și înțelegerea existenței se situează înțelegerea de sine. „Problemele filosofice pe care o filosofie reflexivă le consideră drept cele mai radicale privesc posibilitatea comprehensiunii de sine ca subiect al operațiilor de cunoaștere, de voință, de evaluare”⁸.

Etapa existențială, cea de a treia pe drumul care duce de la hermeneutică la ontologie, este parcursă având ca punct de plecare psihanaliza, ceea ce sporește considerabil interesul nostru pentru dezvoltările filosofului francez, deși modul

78

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

în care vom prelucra filosofic psihanaliza este diferit de al său. „Vom urma o primă pistă, cea care ne este oferită de reflexia filosofică asupra psihanalizei. Ce putem obține de la aceasta pentru o ontologie fundamentală?”⁹ Sprijinindu-se pe interpretarea viselor, fantasmelor, miturilor, psihanaliza detronează conștiința imediată din poziția pe care și-o arogă — aceea de a fi originea sensului. Inconștientul, care este descoperit de fiecare dată în spatele fațadei produselor spiritului uman, nu numai că obligă filosofia să plaseze locul semnificațiilor dincolo de subiectul imediat, dar și probează că expresia, limbajul, se alimentează din dorință, din instinctele vieții. „Existența, putem spune acum, este dorință și efort. O numim efort pentru a-i sublinia energia pozitivă și dinamismul; o numim dorință pentru a-i sublinia lipsa și indigență. Erosul este fiul lui Poros și al Peniei. Astfel, Cogi-to nu mai este acest act pretențios, care era inițial, vreau să spun, această pretenție de a se pune pe sine însuși; el apare ca deja pus în ființă”¹⁰. Cu alte cuvinte, arheologia subiectului practică de psihanaliză conduce la o restabilire a problematicii existenței ca dorință.

2. Hermeneutica psihanalitică și relația spirit-suflet

Primul capitol al unei filosofii a inconștientului edificată cu ajutorul psihanalizei, capitol care tratează „impuritatea spiritului”, nu poate fi scris dacă nu situăm hermeneutica psihanalitică pe terenul tradiționalei teme filosofice a relației dintre spirit și suflet. Deși psihanaliza are, așa cum vom vedea, numeroase implicații filosofice, acestea nu sunt și nici nu pot fi fructificate în câmpul psihanalizei. Ca teorie și cercetare născute în marginea unei psihoterapii, psihanaliza, în special cea freudiană, nu tematizează problemele conexe, de ordin filosofic, ale demersului terapeutic. Astfel, implicația ontologică netematizată a terapiei psihanalitice și a oricărei psihoterapii, este autonomia psihicului în raport cu somaticul (organicul).

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 79

În repetate rânduri, aproape ori de câte ori prezintă cazuri clinice, Freud nu scapă prilejul de a se delimita de psihiatria epocii, care explica disfuncțiile psihice prin disfuncții organice, ținând de creier sau de mai vago degenerescență. Pentru Freud, nevrozele sunt „psihonevroze”, ceea ce înseamnă că simptomele rezultă dintr-un joc de forțe psihice, nu sunt un ecou psihic al unei cauze organice. Din apartenența nevrozei la psihic rezultă pentru psihanaliză problema sensului simptomului — condiția de posibilitate a psihanalizei ca hermeneutică. Dezvăluind sensul ascuns al simptomului, actul hermeneutic al psihanalizei își realizează vocația terapeutică, pe care o putem descrie esențial ca extindere a câmpului conștiinței.

Însă niciodată Freud nu a teoretizat filosofic premisele efectului terapeutic al psihoterapiei analitice, niciodată nu s-a deplasat în planul ontologiei pentru a susține cu argumentele clinicianului autonomia psihicului: dacă psihicul nu ar fi autonom, acțiunea terapeutică utilizând exclusiv mijloace psihice nu ar fi eficientă.

Nici când vorbește despre vis și combate teoriile „științifice”, somatice, ale unui Binz, conform cărora visul este simpla expresie a diminuării, în timpul somnului, a activității creierului, ca atare lipsit de orice sens, un produs nefolositor, ba chiar dăunător, și preferă teoriile „neștiințifice”, populare, care susțin că visul are un sens ascuns ce poate fi descifrat, Freud nu invocă teoria psihanalitică a visului — confirmare și adâncire a concepțiilor tradiționale — pentru a susține în plan ontologic autonomia psihicului. La fel se întâmplă și cu teoria actelor ratate: Freud revendică doar paternitatea tematizării în psihologie a actelor ratate, fără să fie preocupat de a dubla tematizarea psihologică de una filosofică (ontologică). Cu toate că, și în acest caz, combate teoriile psihofiziologice despre actul ratat, care-1 concepeau ca pe un produs al oboselii, hipertensiunii, distragerii atenției etc, privându-l de orice sens, sau pe cele lingvistice din perspectiva cărora actul ratat era produsul mecanic al relațiilor

80

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ilor fonetice dintre cuvinte, Freud nu merge până la capăt, până la ontologie, cu descoperirea sa. Dincolo de intențiile și realizările teoretice ale lui Freud, actul ratat în viziune psihanalitică se adaugă teoriei simptomului sau visului ca un argument în favoarea autonomiei acestei regiuni a ființei care este psihicul.

În epoca modernă nu numai problema ființei „ca problemă tematică pentru o adevărată cercetare” a căzut în uitare, cum arată Heidegger în *Sein und Zeit*, ci și problema relațiilor dintre regiunile ființei, fapt evidențiat de Ludwig Klages. În introducerea la mult discutata lucrare *Der Geist als Widersacher der Seele* (Spiritul ca adversar al sufletului), Klages explică deruta teoretică a contemporanilor prin uitarea uneia dintre descoperirile fundamentale ale vechilor greci: „avem în vedere admiterea metafizică a unei triple substanțe a omului — aîua (corp), (po%r| (suflet) și spirit, numit și mvefiua sau X.oyoq”¹ *. Din istoricul pe care Klages îl schițează reiese că, pregătită de presocratici, tema amintită devine idee conducătoare la gânditorii mari ai perioadei de înflorire, pentru a rămâne un centru de cristalizare în epoca elenistică. Tripartiția corp-suflet-spirit supraviețuiește în Evul Mediu, este anulată de cartezianism, renaște pentru scurt timp în romantism, „intelectul calculator” al celei de a doua jumătăți a secolului XIX, în special școlile psihologice, suprimând-o din nou. La informațiile oferite de Klages trebuie să adăugăm că, în prima jumătate a secolului XX, fi-losofia vieții repune în atenție tripartiția antică, accentul căzând, în special la Klages, asupra relației dintre spirit și suflet și, cum vom vedea, asupra opoziției dintre ele.

În pofida dificultății de a defini conceptele filosofiei, printre care se numără și „spirit”, în istoria filosofiei, mai ales în cea germană, nu au lipsit încercările de acest gen. Necesitatea unui asemenea demers deriva, la unii filosofi, și din faptul că spiritul este apanajul omului. Deținerea secretelor spiritului ar fi livrat, în această logică, înseși secretele umanului, în importanța, dar puțin cunoscută în România, lucră- Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 81
re a lui Nicolai Hartmann *Das Problem des geistigen Seins* (Problema existenței spirituale) putem citi chiar în Introducere: „Omul este o ființă spirituală, singura de acest fel pe care o cunoaștem. Desigur, el nu este «doar» ființă spirituală, însă este... în mod esențial o ființă spirituală”.¹²

Orice trecere în revistă a contribuției gânditorilor germani la „problema existenței spirituale” trebuie să înceapă, considerăm, cu lucrarea lui Hegel *Filosofia spiritului*. Găsim aici nu numai prima tratare majoră, care vizează exhaustivul, a problematicei spiritului, nu numai definiția omului ca ființă spirituală, definiție preluată și de Nicolai Hartmann, după Hegel spiritul fiind „ceea ce este adevărat în om”, dar și prima tematizare importantă a relației dintre spirit și suflet, relație sub al cărei semn se plasează prezentul capitol. Dintre determinațiile pe care Hegel le atribuie spiritului, ne vom opri doar asupra celor care prezintă interes pentru filosofia inconștientului. Astfel, vom lăsa de o parte idealitatea spiritului („suspendarea alterității ideii”, întoarcerea ei la sine din altul), pentru a insista asupra universalității, consubstanțialității cu conștiința și a relațiilor care decurg de aici cu natura și implicit cu sufletul.

Spiritul, afirmă Hegel, este „universalul ființând pentru sine în mod universal”. De aici rezultă că spiritul nu poate fi conceput în afara universalității și că doar omul se ridică la „universalitatea gândirii”, aceasta fiind nota sa distinctivă în raport cu natura, în timp ce animalul rămâne cantonat la nivelul singularului: „animalul înfățișează numai dialectica lipsită de spirit a trecerii de la o simțire singulară, care îi umple întreg sufletul, la altă simțire singulară, tot atât de exclusiv dominantă în el”¹³. Așa cum spiritul nu poate fi gândit în afara universalității — dreptul, religia, eticul sunt spirit (obiectiv) tocmai datorită faptului că au un conținut universal¹⁴ —, tot astfel sufletul este asociat indestructibil singularului.

Dar omul nu este doar spirit, ci este în același timp natură. Regăsim cu Hegel relația om-animal (natură) în chiar interiorul omului, și asta, în primul rând, sub forma relației

82

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

spirit-suflet. Pasajul cel mai clar din *Filosofia spiritului*, în ce privește concepția lui Hegel despre suflet și relația acestuia cu spiritul este, în opinia noastră, cel dedicat bolii psihice. Hegel folosește termenul „Wahnsinn”, traducibil în limba română prin demență sau nebunie. Deși filosoful german nu utilizează expresia care mai târziu va căpăta, în literatura germană de specialitate, girul uzului unanim, și anume „Geisteskrankheit” (boală a spiritului), totuși el tocmai despre boala spiritului vorbește. Această îmbolnăvire a spiritului

e înțeleasă ca o slăbire a universalului din om, ceea ce permite manifestarea nestingherită a „naturalității” sale, numită și „determinările egocentrice ale inimii”: „Conținutul ce devine liber în această naturalitate a sa, îl constituie determinările egocentrice ale inimii, vanitatea, mândria și celelalte pasiuni — iluzii, speranțe — dragostea și ura subiectului”¹⁵. După Hegel, „ca nemijlocită, inima aparține naturii și este egocentrică”, adică subiectivă. Așadar, spiritul ca universal („principiile teoretice sau morale”) ține sub control, în condiții de sănătate, naturalitatea, subiectivitatea, singularitatea omului. Între spirit și suflet există o tensiune permanentă, factorul dominant fiind, pentru o funcționare normală, spiritul. Boala psihică echivalează cu inversarea raportului de forțe: „geniul rău al omului este cel ce în demență devine dominant...”¹⁶. Întrepătrunderea dintre cele două niveluri, imixtiunea subtilă a sufletului (singularul) în spirit, imixtiune documentată atât de convingător de „Nietzsche și apoi de Freud, este de neconceput pentru Hegel. În viziunea sa, spiritul e pur sau nu este.

Chiar dacă senzația sau sentimentul, prin natura lor singulare („...simțirea e ceva izolat, singular, accidental, ceva unilateral — subiectiv”¹⁷), pot avea conținuturi universale, spune Hegel cu referire la o tendință accentuată a epocii sale de a considera „inima și simțirea” drept criterii ale binelui, moralității, religiozității, totuși ele reprezintă un cadru corupător pentru spirit în măsura în care un conținut universal este prins într-o formă singulară. Cine se sprijină doar pe

ri j..

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 83

terenul simplei simțiri, se îndepărtează de terenul temeiurilor comune tuturor, terenul gândirii, singura care are acces la universal, ceea ce în plan practic presupune imposibilitatea predicției naturii actului, simțirea producând în egală măsură acte bune și acte rele. Să remarcăm identitatea de concepție în această privință dintre Hegel și Kant, ultimul devenind obiectul ironiei lui Schiller tocmai pentru separarea moralității de sentiment.

Dintre rezultatele cercetării lui Hegel asupra spiritului, cea mai expusă revizuirilor ulterioare a fost ideea despre consubstanțialitatea dintre spirit și conștiință. Pentru Hegel, de conștiință depinde însăși universalitatea spiritului: dacă senzația stă în întregime sub semnul singularului și accidentalului, ridicarea pe treapta conștiinței asigură depășirea singularității, deoarece „conștiința își exercită independența față de materialul simțirii prin aceea că ea îl ridică din forma singularității în forma universalității și reține dintr-însul esențialul omițând ceea ce e pur accidental și indiferent...”¹⁸.

Nu numai filosofia inconștientului bazată pe psihanaliză contestă această indestructibilă asociere dintre spirit și conștiință, asociere transformată în dogmă a filosofiei tradiționale, arhetipurile inconștientului colectiv descrise de Jung nefiind altceva decât spirit inconștient, dar și filosofia independentă de psihanaliză din primele decenii ale secolului XX. Printre alții, Nicolai Hartmann demonstrează în importanta sa carte *Das Problem des geistigen Seins* (Problema existenței spirituale) că spiritul și conștiința nu se suprapun: există, pe de o parte, o activitate spirituală inconștientă (creația și receptarea artistică, înțelegerea intuitivă, gândirea intuitivă, raționamentul intuitiv), așa cum există, pe de altă parte, conștiință și inteligență nespirtuale, puse în slujba nevoilor vitale, conștiință a cărei existență o constatăm și la animalele superioare. Hartmann afirmă că înțelegerea spiritului din perspectiva conștiinței este una din expresiile psihologismului: „Astfel, spiritul nu trebuie înțeles prin conștiință. Existența spirituală nu este o dimensiune psi-

84

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

hologică... Depășirea psihologismului înseamnă eliberarea privirii filosofice pentru imperiul existenței spirituale”¹⁹.

Pericolul psihologismului nu amenință doar teoriile idealiste, cum este cea a lui Hegel, ci și ceea ce Hartmann numește metafizicile inconștientului. Nu numai înțelegerea spiritului din perspectiva conștiinței scapă din vedere eterogenitatea sufletului în raport cu spiritul, ci și ipoteza că spiritul este înrădăcinat în straturile sufletești profunde (inconștientul). Deși Hartmann recunoaște existența inconștientului psihic, falimentul psihologiei conștiinței,

precum și existența spiritului inconștient, acest fapt nu-l determină să facă vreo concesie psihologismului: „Chiar dacă existența sufletească nu este epuizată de conștiință și chiar dacă existența spirituală este mai cuprinzătoare decât conștiința, totuși ar fi eronat să punem în relație spiritul inconștient și sufletul inconștient și să-l caracterizăm pe primul din perspectiva ultimului”²⁰. Ilustrarea care ne este oferită provine din domeniul logicii: legitatea logică prin intermediul căreia gândim lumea obiectuală nu ține de existența sufletească, de actul de gândire, deși nu suntem conștienți de ea. Spiritul, conștient sau inconștient, se ridică deasupra sufletului, fiind „sfera ontică superioară”, conchide Hartmann. Privește oare această obiecție adusă de Hartmann metafizicilor inconștientului și încercarea noastră de a construi o filosofie a inconștientului pornind de la psihanaliză? Altfel spus, eterogenitatea spiritului și sufletului ca regiuni ale existenței nu anulează orice încercare de a gândi filosofic psihanaliza? Să examinăm pe rând cele două idei principale ale unei filosofii a inconștientului bazate pe psihanaliză, idei pe care le-am prezentat în capitoul anterior. Prima dintre ele, alimentată de hermeneutica psihanalitică, și anume „impuritatea spiritului” nu pune în discuție distincția spirit-suflet, ci operează cu ea. Ideea impurității spiritului nu se referă la geneza spiritului din suflet, nu „explică” nivelul ontic superior din perspectiva nivelului ontic inferior, cu alte cuvinte, nu este reduționistă, ci descrie doar, refuzând accen-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 85

tele psihologice din psihanaliză, unele dintre ele prezente chiar în opera întemeietorului psihanalizei, un aspect al relației dintre cele două niveluri ale existenței, mai precis, relația dintre spiritul conștient și sufletul inconștient.

Procedând astfel, filosofia inconștientului completează și adâncește literatura de specialitate dedicată relației dintre spirit și suflet. Considerațiile lui N. Hartmann din Problema existenței spirituale au ca punct de plecare „experiența”, și anume faptul că nu cunoaștem decât spiritul „purat” (getra-gen) de nivelul ontic inferior, cel al sufletului. Această dependență a stratului superior, care este purtat, de stratul inferior, care-l poartă, constituie un fapt ontic fără excepție în lume. De aici decurge imposibilitatea ca stratul superior, purtat, să fie independent de stratul inferior, purtător. Așadar, spre deosebire de anumite orientări de gândire, calificate drept „visare speculativă”, care susțin existența unei lumi aparte a spiritului, alături de cea empirică, Hartmann afirmă că spiritul poate fi, în raport cu sufletul, doar autonom, și nu independent. Ceea ce este valabil pentru orice strat superior în raport cu stratul imediat inferior, care joacă rolul de strat purtător. Faptul că spiritul este doar autonom în raport cu sufletul, și nu independent îi impune, alături de determinațiile care-i revin în exclusivitate, anumite determinații ale stratului purtător. În acest cadru al interrelațiilor dintre spirit și suflet se înscrie cu noi contribuții și filosofia inconștientului pe care o propunem. Înainte de a ne referi la „impuritatea spiritului”, prelucrare filosofică a hermeneuticii psihanalitice, să vedem modul în care concepe problema Nicolai Hartmann.

Spre deosebire de relația organicului cu anorganicul, în care treapta inferioară este preluată de treapta superioară și transformată de aceasta, legile fizicului rămânând în vigoare și în plan organic, psihicul nu se raportează în același mod la organic, nu-l preia, ci este doar „purat” de acesta. „Viața sufletească nu «conține» organismul în sine, organele nefiind elementele sale, nici măcar în sensul cel mai exterior; și

86

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

mai puțin legile organicului sunt pietrele sale de construcție”²¹. De același tip este și relația dintre spirit și suflet: existența spirituală este purtată și în același timp autonomă, prin autonomie netrebuind să înțelegem izolare, separare (Abge-lostheit). Care sunt așadar, determinațiile care revin spiritului în virtutea poziției sale ontice — aceea de a fi purtat de suflet? Alături de intersubiectivitate (obiectivitate), spontaneitate, personalitate, altitudinea individualității, diversitate etcl, note specifice spiritului, acesta are în comun cu purtătorul său caracteristici cum ar fi temporalitatea, fmitudinea, distructibi-litatea. Din perspectiva hermeneuticii psihanalitice, trebuie să adăugăm la enumerarea lui Hartmann încă un atribut: impuritatea spiritului. Spiritul viu, spiritul

înrupat include, tocmai în virtutea faptului că este purtat de suflet, elemente care-i sunt eterogene, deși acestea funcționează, împreună cu întregul care le înglobează, după legile spiritului.

Relația dintre spirit și suflet presupune nu numai aspectul evidențiat de Hartmann, și anume faptul că stratul superior este „purat” de stratul inferior, dar și un alt aspect, asupra căruia Hartmann nu insistă: este vorba de tensiunea dintre cele două niveluri eterogene, tensiune subliniată de Hegel, Klages și Freud. Impuritatea spiritului este una din soluțiile posibile pentru tensiunea dintre spirit și suflet.

Când am prezentat, cu câteva pagini mai înainte, concepția lui Hegel despre boala spiritului care este demența, a reieșit clar că pentru autorul Filosofiei spiritului relația spirit-suflet este o relație de opoziție tensionată: în condițiile funcționării normale a spiritului, acesta (universalul), își subordonează sufletul (singurul). Îmbolnăvirea spiritului aduce cu sine nu numai o relaxare a controlului exercitat de spirit asupra sufletului, ci și o inversare a raportului de forțe; din dominat, sufletul devine dominant. La Klages, aspectul conflictual al relației Geist-Seele, implicat de dezvoltările lui Hegel, trece pe primul plan. Din declarațiile pe care le face Klages la începutul cărții sale *Der Geist als Widersacher der Seele*: psihanaliza ca hermeneutică 87

Seele, adevărat manifest al filosofiei vieții, reiese că înnoirea pe care o aduce în tratarea raportului spirit-suflet rezida în două idei centrale: a) spre deosebire de concepțiile moștenite în problemă, care înfățișau tripartiția corp, suflet, spirit sub forma unei clădiri cu trei niveluri (corpul — temelia, sufletul — nivelul mijlociu, spiritul — ultimul nivel), Klages apropie până la indistinție primele două straturi, care devin expresia vieții; b) spiritul devine polul opus vieții, care urmărește ca scop final, distrugerea vieții, iar ca scop intermediar, separarea corpului de suflet și a sufletului de corp. La pagina 7 a numitei lucrări putem citi: „...corpul și sufletul sunt poli indestructibil uniți ai celulei vieții, între care spiritul se insinuează din exterior, asemeni unei pene, cu scopul de a-i separa, deci de a lipsi corpul de suflet și sufletul de corp și în acest fel de a ucide viața la care ajunge”.

Cartea lui Klages a rămas în istoria filosofiei prin insistența autorului asupra conflictului dintre Geist și Seele, precum și asupra acțiunii mortificatoare pe care spiritul o exercită asupra sufletului, insistență care a generat numeroase controverse. În timp ce la Hegel, controlul exercitat de spirit asupra naturalității omului este valorizat pozitiv, la Klages valorizarea aceluiași aspect devine negativă. Spiritul, care înseamnă cuprindere (Erfassen), înțelegere prin conceptualizare (Begreifen) și judecare (Urteilen) parazitează principiul vital (sufletul), trăirea la nivel senzorial (Sinneseindruck) și afectiv (Gefühl), distrugând, prin caracterul său punctual, care întrerupe fluxul devenirii, imaginile și simbolurile. „Abia intelectul unei vitalități împovărate de spirit ucide, fragment cu fragment, imaginile lumii, până când, în cele din urmă, rămân doar lucrurile, iar în viitor, doar cifrele”²². Spiritul, scrie în altă parte Klages, a rupt unitatea dintre suflet și lume, manifestă în fenomene cum ar fi telepatia, presimțirile, clarviziunea, pentru a oferi în schimb calculul.

Cu tema represiunii pe care cultura o exercită asupra instinctelor, temă prezentă în toate lucrările lui Freud, începând cu *Studii asupra isteriei* (1895), cartea de debut a 88

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

psihanalizei, dar mai ales în *Disconfort în cultură* (1936), întemeietorul psihanalizei se înscrie firesc în prelungirea criticii culturii practicate de filosofia vieții, mai întâi de Nietzsche și apoi de Klages. Contribuția specifică a psihanalizei, pe care o vom discuta în capitolul următor, consacrat antropologiei, constă în documentarea prin material clinic a disfuncțiilor pe care le induce spiritul (cultura) în planul sufletului: nevrozele concepute ca boli de integrare culturală, de trecere de la natură la cultură.

În paragraful de față ne vom referi doar la ideea impurității spiritului, în a cărei dezvoltare și adâncire rezidă aportul hermeneuticii psihanalitice la problematica relației Geist-Seele. Și în această privință psihanaliza se înscrie în prelungirea unui important reprezentant al filosofiei vieții — Fr. Nietzsche. Spre deosebire de acesta, care își obținea ideile doar din intuiție, speculație și introspecție, psihanaliza se alimentează dintr-o practică psihoterapeutică de un tip aparte — sursă de profunzime de neatins pe alte căi și modalitate

de control pentru teorie.

3. Principiile hermeneuticii psihanalitice

Înainte de a expune ideea impurității spiritului din perspectivă psihanalitică este necesar să prezentăm esențializat principiile hermeneuticii psihanalitice, principii care o individualizează printre celelalte hermeneutici. Admiterea existenței inconștientului psihic constituie ideea principală a psihanalizei ca hermeneutică. Prin studiul nevrozelor, Freud a descoperit că simptomul este provocat de acțiunea patogenă a unor conținuturi psihice la care conștiința nu are acces și care sunt patologice tocmai pentru că se află în afara sferei de cuprindere a conștiinței.

Descoperirea inconștientului psihic este epocală nu numai pentru psihologie, ci și pentru filosofie, în speță pentru abordarea relației Geist-Seele. Dezmărginirea psihologiei, Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 89

care, din momentul apariției psihanalizei, nu mai poate, cel puțin obiectiv, accepta limitarea psihicului la conștiință, trebuind să admită că psihicul este nu numai conștient, ci și inconștient, mai mult, că dimensiunea inconștientă se dovedește a fi decisivă, este dublată în plan filosofic de posibilitatea de a înțelege într-un mod nou relația Geist-Seele. Aportul psihanalizei în această privință se concretizează mai întâi în relevarea unei noi dimensiuni a sufletului — sufletul inconștient. Conținuturile sufletului inconștient lămuresc modalitățile interferenței sale cu spiritul conștient.

Dacă vom compara concepția lui Hegel despre suflet cu cea a lui Freud, vom constata că există cel puțin o apropiere esențială: ambii, ca de altfel și Klages, îl echivalează cu naturalitatea omului. Pentru a specifica viziunea lui Freud, putem desemna sufletul ca totalitatea conținuturilor singulare, neacceptate de cultură (spirit), ale vieții instinctuale, accentul căzând în primul rând pe sexualitatea infantilă, care devine obiectul refulării, în jurul vârstei de cinci ani, tocmai datorită naturii sale anticulturale. E suficient, pentru a ne ilustra afirmația, să invocăm tendințele incestuoase ale copilărie, pe care psihanaliza le înregistrează în inconștientul tuturor oamenilor.

Discutând într-un studiu din 1915 (Triebe und Trieb-schicksale), despre „destinele instinctelor”, Freud menționează, alături de transformarea în contrariu, întoarcerea împotriva propriei persoane, sublimarea și refularea. Pentru înțelegerea relației spirit-suflet din perspectivă psihanalitică de o importanță paradigmatică este tocmai refularea. Generic, putem spune că sufletul inconștient se naște prin refulare, adică prin respingerea și menținerea în afara conștiinței a anumitor conținuturi psihice. Freudian vorbind — și deocamdată ne concentrăm asupra punctului de vedere al întemeietorului psihanalizei —, îndepărtarea din conștiință a unui anumit conținut este necesară pentru a evita un conflict producător de neplăcere între o tendință instinctuală singulară și o cerință culturală.

Constatăm că și Freud, asemeni lui

90

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Hegel, plasează natura (sufletul) în opoziție față de cultură (spiritul).

Reprimare pe parcursul trecerii de la natură la cultură, anumite tendințe instinctuale vor constitui partea cea mai mare și cea mai importantă, în viziune psihanalitică, a vieții psihice — inconștientul. Însă o caracteristică definitorie a inconștientului este dinamismul.

Conținuturile psihice refulate au tendința permanentă de a reveni în conștiință. Cum aceste reveniri se opune instanței refulantă, „întoarcerea refulatului” nu este posibilă, cu anumite excepții, decât în forme deghizate, mascate. La toate produsele activității umane participă inconștientul, prezența sa nefiind însă nemijlocită, ci mijlocită (de deformări). Nu numai simptomul, visul, actul ratat, dar și cuvântul de spirit, opera artistică, morala, religia au o structură de sens bietajată: un conținut manifest înregistrat de conștiință, în care trebuie să căutăm conținutul (sensul) latent (inconștient), care va fi întotdeauna de natură instinctuală. Pentru a ne referi doar la relația dintre spiritul conștient și sufletul inconștient, să spunem că, întotdeauna, în sacru vom găsi ascuns profanul.

Hermeneutica psihanalitică include o tehnică de descifrare a deformărilor fără de care sufletul inconștient nu se poate manifesta, datorită cenzurii, la nivelul spiritului conștient. Paradigma hermeneuticii psihanalitice este interpretarea visului. Pentru că asemeni visului,

produsele spirituale presupun un travaliu de traducere a sensului conținutului latent, fapt atestat de suprapunerea perfectă dintre tehnica visului și tehnica Witz-ului sau a creației artistice, de exemplu, interpretarea visului, ca demers invers încifrării onirice, oferă cheia pentru orice descifrare a sensului latent în sensul manifest.

Din rândurile de mai sus reiese că hermeneutica psihanalitică este de neconceput fără stabilirea a două identități structurale: a) dincolo de varii deosebiri, simptomul nevrotic, pe de o parte, și visul, actul ratat, cuvântul de spirit, pe de altă parte, au aceeași structură duală (conținut manifest

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 91

— conținut latent); cu alte cuvinte, boala (nevroza) și sănătatea psihică, de care țin visul, actul ratat și cuvântul de spirit, se deosebesc doar gradual; b) produsele culturale majore, cum ar fi literatura, și produsele psihice individuale de tipul visului nu se deosebesc structural, în ambele sensul manifest și sensul latent interferând la nivelul primului, deși literatura încorporează valoarea estetică, în timp ce visului îi este eterogenă. Atât în literatură, cât și în vis vom regăsi aceleași conținuturi refulate. Că Freud cunoștea diferența dintre literatură și vis în plan axiologic o dovedește afirmația sa despre inaccesibilitatea talentului scriitorului, sursa valorii estetice, pentru psihanaliză, afirmație avansată la începutul studiului său dedicat lui Dostoevski (Dostoevski și paricidul).

4. Spiritul inconștient și problema psihologismului

Dacă „impuritatea spiritului”, prima din ideile în jurul căreia se poate construi o filosofie a inconștientului pornind de la psihanaliză, nu stă sub semnul psihologismului, întrucât nu reduce spiritul la suflet, relevând doar imixtiunea deghizată a sufletului la nivelul spiritului, ideea spiritului inconștient pare a fi, cel puțin în variantă freudiană, într-o situație diferită. Nu numai Nicolai Hartmann, ci și Max Scheler susține că spiritul nu poate fi derivat din suflet. Metoda psihologică în filosofie, pe care Max Scheler o descrie și combate, împreună cu metoda transcendentă, în amplul studiu *Die transszendentale und die psychologische Methode*, metodă bine reprezentată în primele decade ale secolului XX prin gânditori ca Lipps, Laas, James, Avenarius, Cornelius, afirmă însă tocmai ideea contrară: „Tot ceea ce ne este dat ca ceva obiectual real, fie că e vorba de corpuri, tradiții, procese sufletești singulare, știință, artă, religie, constituie fapte de conștiință (*Bewußtseinsstatsachen*) de care luăm cunoștință

92

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

prin experiență. Orice abordare filosofică, fie că se numește teoria cunoașterii, logică, etică, estetică, metafizică nu poate avea altă sarcină decât de a constata anumite fapte de conștiință, de a le descrie, clasifica și de a le explica cauzal geneza”²³. Spre deosebire de metoda transcendentă care practică o reducere logică, metoda psihologică apelează la o reducere cauzală. Din perspectiva celei din urmă, sarcina teoriei cunoașterii ar fi, arată Scheler, de a vedea cum s-au format conceptele cele mai generale ale științei în experiența psihică reală, și nu de a înregistra modul în care se succed conceptele cognitive în logica atemporală.

Dacă Freud s-ar fi manifestat ca filosof profesionist, Max Scheler l-ar fi situat cu siguranță printre reprezentanții metodei psihologice. Dar nu în legătură cu „faptele de conștiință”, ci în legătură cu faptele ce țin de inconștient. Deși nu tematizează problema spiritului inconștient, Freud e primul din mișcarea psihanalitică la care o întâlnim. Restructurările teoretice pe care le aduce a doua teorie freudiană despre aparatul psihic, elaborată în jurul anului 1920, ne pun de fapt în fața a două tipuri de inconștient, nu numai eterogene, ci și opuse. Primul tip este ceea ce în termenii relației spirit-suflet am numit suflet inconștient, adică totalitatea conținuturilor singulare care țin de viața instinctuală și care sunt, din acest motiv, repudiate și reprimite de dimensiunea culturală a omului. Deși reprimite, ele se manifestă deghizat la nivelul spiritului conștient. Din punct de vedere moral, acest prim tip de inconștient poate fi echivalat cu răul, cu demonicul.

Cel de al doilea tip de inconștient pe care-l descrie teoria freudiană târzie poate fi calificat ca situându-se sub semnul binelui. Există, după Freud, o instanță inconștientă (supra-eul), care încorporează cerințele culturale (morale, estetice, civice) — adevărata dimensiune

spirituală inconștientă a personalității. Însă, după Freud, spiritul inconștient se formează pe parcursul ontogenezei din elemente care țin de suflet — sentimentele de iubire și ură, care dau conținut com-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 93

plexului Oedip. Vom amâna pentru capitolul al IV-lea, dedicat tratării spiritului inconștient, discuția referitoare la posibilitatea sau imposibilitatea de a deriva spiritul din suflet, marginindu-ne aici la a menționa că în psihanaliza freudiană există, alături de perspectiva genetică asupra spiritului, pe care o putem califica din unghiul de vedere al unui Scheler sau Hartmann, drept psihologism, o perspectivă funcțională. Din acest ultim punct de vedere se recunoaște autonomia spiritului. Chiar dacă se naște din suflet, spiritul are, după Freud, autonomie funcțională. Odată constituit, spiritul inconștient funcționează după legi proprii, controlează și se opune sufletului inconștient, uneori chiar mai eficient decât o poate face spiritul conștient.

Concepția lui Jung despre spiritul inconștient (arhetipurile inconștientului colectiv) satisface integral exigențele filosofice privitoare la spirit. Într-un prim moment al evoluției teoriei inconștientului colectiv, cel anterior anilor 1936-1937, când arhetipurile erau considerate a fi precipitate ale experienței filogenetice a speciei umane, „patterns of behaviour” sau instincte culturale, am putea identifica totuși o formă diluată de psihologism — antropologismul. Conform acesteia, arată Mircea Florian în *Logică și epistemologie*, „legile logicii (și alte manifestări ale spiritului, am adăuga) sunt legi umane, prin urmare adevărul cel mai obiectiv păstrează un coeficient uman, relația cu subiectivitatea.”²⁴ Varianta ultimă a teoriei lui Jung însă, care abandonează viziunea biologică asupra formării arhetipurilor și lasă deschisă poarta spre metafizic, nu contrazice cerințele obiectivismului. Este momentul în care Jung depășește monismul lui Freud și se declară dualist. Spiritul și materia sunt două entități independente, care nu pot fi derivate una din alta. Inconștientul colectiv, echivalat de Jung cu spiritul inconștient, nu datorează nimic în ce privește constituirea sa experiențelor individuale și nici experiențelor fundamentale ale genului uman.

-șfiisfe" jfs

94

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Funcționarea spiritului inconștient nu este, pentru Jung, afectată de sufletul inconștient, spre deosebire de funcționarea spiritului conștient. Acțiunea generatoare de cultură a arhetipurilor este directă, nemijlocită, neperturbată sau im-purificată de elemente singulare. Pentru a folosi un termen al lui Blaga, spiritul inconștient, înțeles ca inconștient colectiv, se manifestă prin „personanță” în planul conștiinței, adică nemodificat, nedeformat, doar diminuat, asemeni unui ecou.

Odată fixate cadrele filosofice ale discutării hermeneuticii psihanalitice, putem trece la dezvoltarea ideii impurității spiritului. Subcapitolele „Actul ratat și cogito-ul cartezian”, „Interpretarea visului — paradigmă a hermeneuticii psihanalitice”, „Hermeneutica simptomului nevrotic”, vor pregăti treptat terenul pentru subcapitolele dedicate literaturii, moralei, religiei sau științei, în care, utilizând instrumentele dobândite pe parcurs, vom documenta modul în care sufletul inconștient se insinuează în spiritul conștient.

5. Actul ratat și cogito-ul cartezian. Problema subiectului

Din perspectiva filosofiei inconștientului, studiul actului ratat este mai curând un necesar exercițiu pregătitor pentru documentarea ideii impurității spiritului. Imixtiunea conținuturilor inconștiente (preconștiente) în planul conștiinței nu vizează spiritul conștient, mai ales dacă e vorba de fenomene ca uitarea unor proiecte sau pierderea de obiecte.

Cercetarea lapsusurilor — greșelile de pronunțare, scriere sau lectură a cuvintelor — ar putea fi chiar mai mult decât un exercițiu pregătitor, dacă vedem în cuvânt, așa cum gândea Constantin Noica, forma cea mai pregnantă a spiritului. Intenția inconștientă ar perturba, modifica, deforma, în acest caz, însuși elementul spiritului.

Chiar dacă varianta de act ratat care este lapsusul ne-ar apropia mai mult de hermeneutica fenomenelor culturale

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 95

complexe, totuși atuul cognitiv al actului ratat rămâne, indiferent de tipul său,

transparența, derivată din simplitate. Reconstituirea cu mijloace psihanalitice a sensului latent dintr-un roman cum este Casa Buddenbrook de Thomas Mann este incomparabil mai dificilă decât identificarea, cu aceleași mijloace, a intenției ascunse care a dus la ratarea unei întâlniri sau a factorului perturbator inconștient dintr-un lapsus.

Deoarece actul ratat revelează câteva din particularitățile hermeneuticii psihanalitice, particularități pe care le vom regăsi și în cazul visului, simptomului nevrotic sau cuvântului de spirit, să ne oprim asupra lor înainte de a vedea în ce fel hermeneutica actului ratat ne pregătește pentru o nouă înțelegere a relației spirit-suflet.

Ce ne frapază de la început este discrepanța dintre caracterul insignifiant al fenomenului și importanța pe care i-o acordă psihanaliza. În acest sens, trebuie să menționăm că abia psihanaliza teoretizează coerent actul ratat, Freud re-vendicându-și pe bună dreptate paternitatea includerii sale în câmpul psihologiei. De ce a fost nevoie de atâta timp — Psihopatologia vieții cotidiene apare abia în 1904 — pentru ca un fenomen cotidian să facă obiectul unei teorii psihologice de sine stătătoare? Cauza pare a fi tocmai insignifianța sa. Disfuncțiile psihice subsumate sub denumirea de act ratat afectează doar pasager aspecte neesențiale ale vieții psihice, spre deosebire de simptom care afectează durabil aspecte esențiale. Pronunțarea sau audirea greșită a unui cuvânt sunt punctuale și pot fi corectate imediat, înainte de a deveni o problemă pentru individ. Pe de altă parte, actele ratate nu au, cu excepția pierderii de obiecte, consecințe pragmatice demne de a fi luate în seamă.

Importanța pe care psihanaliza o acordă actelor ratate pare disproporționată în raport cu locul pe care ele îl ocupă în viața psihică. Cartea pe care Freud le-o dedică, tocmai Psihopatologia vieții cotidiene, constituie cheia de boltă a extinderii psihanalizei de la psihopatologie la psihologie, de

96

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

la fenomenele morbide la cele ale stării de sănătate. După A. Farrou și H. Scheffer, „psihanaliza și-a schimbat în mod fundamental poziția prin descoperirea actelor ratate, mai mult decât o făcuse cu teoria viselor. Dacă nu există decât o tranziție între normal și nevrotic, dacă, în structura psihologiei abisale nu există decât o diferență de grad între lapsus și cea mai penibilă obsesie, atunci psihanaliza nu mai este o psihoterapie, o metodă curativă pentru bolile psihicului, ci mai curând psihologia vieții normale”²⁵.

Capitolul final din Psihopatologia vieții cotidiene, intitulat semnificativ „Determinism. Credință în hazard și superstiție” dezvoltă, în prelungirea cercetării actului ratat, una din ideile, predilecte ale lui Freud — ideea caracterului riguros al determinismului psihic, idee asupra căreia vom reveni pe larg în ultimul capitol al Filosofiei inconștientului, dedicat epistemologiei psihanalizei. Faptul că perturbările minore ale vieții psihice de tipul actului ratat se dovedesc a fi, în pofida aparențelor, „pe deplin motivate și determinate de motive necunoscute conștiinței”, îl întărește pe Freud în convingerea că în viața psihică nu există hazard.

Așadar, locul central acordat actului ratat în edificiul psihanalizei este concordant cu unul din principiile hermeneuticii freudiene, și anume cu principiul discordanței între importanța indiciilor și importanța problemei la care trimit. Mai ales interpretarea viselor a demonstrat că ceea ce, în conținutul manifestat, este neînsemnat, minuscul, trimite la aspecte esențiale din conținutul latent. Tot astfel, insignifiantul act ratat aduce dovada decisivă referitoare la unitatea structurală dintre boală și sănătatea psihică, precum și la rigurozitatea determinismului psihic. Ceea ce din perspectiva conștiinței pare produsul hazardului este în fapt produsul determinismului psihic inconștient.

Disputa lui Freud cu adepții altor puncte de vedere explicative asupra actului ratat ne conduce la o altă trăsătură esențială a hermeneuticii psihanalitice. Reprezentanții orientării fiziologice sau psihofiziologice, printre aceștia nu-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 97

mărându-se și Wundt, susțineau că fenomene ca tulburările circulatorii, oboseala, excitația, perturbările de atenție constituie cauzele sau, cel puțin, condițiile necesare pentru producerea actului ratat. În schimb, reprezentanții punctului de vedere pe care-l putem numi

„fonetic" (filologul Meringer și psihiatrul Meyer) subliniază rolul jucat de relațiile fonetice dintre cuvinte — consonanțe, asonante — în formarea greșelilor de limbaj. Ca și factorilor fiziologici sau psihofizio-logici, factorilor fonetici li se atribuie rolul de cauze sau condiții necesare.

Susținut de numeroase exemple, efortul lui Freud, de altfel încununat de succes, vizează reducerea importanței factorilor mai sus menționați la rangul de simple condiții favorizante. Consecința demonstrației lui Freud este că dis-funcțiile grupate sub termenul generic de acte ratate sunt fenomene psihice, adică fenomene cu sens, rezultanta interferenței a două intenții — una conștientă și perturbată, alta preconștientă sau inconștientă și perturbatoare. Să reținem că plasarea precumpănitoare a actului ratat în câmpul psihicului, detașarea sa de somatic sau fizic, permite conceperea sa ca un act cu sens, îl transformă în obiect al hermeneuticii. Vom constata același demers în cazul visului și al simptomului nevrotic: ambele sunt fenomene psihice provenite din înfruntarea unor tendințe contrare, doar astfel putându-se vorbi de sensul lor. După Freud, problema sensului se poate pune cu îndreptățire doar începând cu lumea psihică.

După o cercetare extrem de minuțioasă, în finalul Psihopatologiei vieții cotidiene, Freud enunță câteva concluzii generale. Printre acestea, un loc important îl ocupă ideea referitoare la natura (sau conținutul) tendințelor inconștiente care, interferând cu o intenție conștientă, produc actul ratat, în cele mai multe cazuri, tendința perturbatoare ține, dacă gândim lucrurile în termenii relației spirit-suflet, de suflet, de ceea ce e singular în naturalitatea omului. „Sentimentele și impulsurile egoiste, gelozia, ostilitatea, toate reprimare de educația morală, se folosesc adesea, la omul sănătos, de

98

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

calea actului ratat pentru a-și manifesta forța incontestabilă, nerecunoscută însă de instanțele psihice superioare"26.

Întreaga problematică a opoziției dintre natură și cultură (suflet-spirit) e conținută în rândurile de mai sus, problematică pe care o vom regăsi apoi în toate lucrările importante ale lui Freud. Tensiunea dintre cele două dimensiuni se rezolvă în cazul actului ratat printr-o cedare de scurtă durată la care cerințele culturale sunt constrânse să consimtă de către tendințele naturale (singulare). „Producerea acestor acte ratate și acțiuni accidentale echivalează în bună parte cu o tolerare comodă a ceea ce nu este moral". De obicei, interferența dintre acțiunea conștientă și tendința inconștientă apare ca un compromis al celor două, ca o condensare a lor, în care ponderea unuia sau altuia din elementele componente variază în funcție de situația raportului de forțe. Mult mai rar se întâmplă ca tendința subiacentă să înlocuiască complet intenția conștientă. Este cazul președintelui Camerei Deputaților din Austria, din timpul lui Freud, care a deschis într-o zi ședința spunând: „Stimați domni, constat prezența unui număr suficient de persoane și declar ședința închisă".

Adâncindu-ne pentru o clipă în uriașa cazuistică oferită de Freud, constatăm că unul din motivele subiacente care produc în mod frecvent lapsusul este ostilitatea. S. Ferenczi, cunoscutul discipol al lui Freud, relatează că într-o discuție despre orașele Italiei septentrionale care păstrează semnele influenței austriece nu a fost capabil să reproducă numele orașului la care se gândea — Verona. Amnezia a fost provocată de coincidența de nume dintre orașul italian și bătrâna servanță a casei unde fusese găzduit în respectivul oraș (în maghiară, Veronica se pronunța Verona), servanță față de care nutrea puternice sentimente de antipatie.

Uneori, ostilitatea inconștientă poate genera acte ratate mai mult sau mai puțin benigne. Freud reproduce după Hitschmann un caz de lapsus repetat în redactarea rețetelor, în care medicul, un bărbat tânăr incomodat în viața sa erotică

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 99

de conviețuirea cu bătrâna sa mamă și un frate mai tânăr, prescrie unor doamne în vârstă doze de zece ori mai mari de beladonă, fiind silit, în momentul în care și-a dat seama de eroare, să retragă rețeta. Tânărul medic a deplasat asupra pacientelor sale vârstnice atât ostilitatea față de mama sa, cât și dorința de a o elimina. Cum ostilitatea față de părinți este

una din atitudinile pe care cultura le condamnă extrem de sever, ea nu se poate manifesta direct, ci doar pe calea de două ori ocolită a actului ratat periculos față de femeile în vârstă, care-i aminteau de mama sa.

Nu doar o dorință distructivă inconștientă se poate exprima prin actul ratat, ci și una autodistructivă. Freud vorbește despre „sinuciderea inconștientă”. „Cunosc mai multe cazuri de accidente fatale aparent întâmplătoare (căderi de pe cal sau din trăsură), despre care se poate presupune, în lumina împrejurărilor în care s-au produs, că sunt sinucideri inconștiente”²⁷. Afirmatia este susținută prin cazul unui excelent ofițer de cavalerie, care în timpul unor curse, contrar abilităților sale recunoscute, cade din șea, se rănește grav și în câteva zile moare. Circumstanțele accidentului sunt dominate de decesul mult iubitei sale mame, fapt care-l deprimă profund. În aceeași categorie pot fi incluse și automutilările. Agresivitatea inconștientă îndreptată împotriva semenilor se poate manifesta și sub forma deformării de nume proprii. Ca și în cazul în care deformarea unor astfel de nume este conștientă, intenționată, lapsusul trădează disprețul față de cel al cărui nume este pronunțat incorect. Un contemporan al lui Freud, care nu accepta metoda cathartica propusă de acesta și de Breuer, vorbea de metoda „Freuer-Breud”! Invers, când autorul lapsusului își atribuie numele unei persoane străine, acest fapt trădează aspirația inconștientă spre o poziție, situație inaccesibilă altfel decât printr-o „uzurpare” momentană. Aprecierea conținută în denominarea tehnică a fenomenului, atât în limba germană (Fehlleistung), cât și în limba

100

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

română (act ratat), indică inconfundabil contraperformanța, eroarea, disfuncția, eșecul unei activități conștiente. Însă doar din perspectiva conștiinței valorizarea este negativă. Din perspectiva inconștientului, actul ratat este un act reușit: tendința refulată a reușit să se impună fie doar și pentru o clipă, în pofida interdicțiilor culturale. Naturalitatea singulară a străpuns bariera normelor culturale, lăsându-ne să întrevădem terenul mișcător, mlăștinos pe care a fost edificată cultura. În acest sens, actul ratat este o mărturisire, nu numai individuală, ci și colectivă. Victoria culturii asupra naturii este doar parțială și provizorie. Forțele pe care spiritul, cultura le-a alungat în inconștient revin la suprafața conștiinței în anumite momente, parcă pentru a ne avertiza împotriva iluziei despre atotputernicia culturii.

Când la acuzația de venalitate, direcția unui periodic din Austria contemporan cu Freud a răspuns: „Cititorii noștri sunt martori că noi am apărut întotdeauna binele general în modul cel mai interesat”, înlocuirea cuvântului dezinteresat, vizat de intenția conștientă, prin contrariul său, echivalează cu o mărturisire. La fel stau lucrurile în cazul recomandării pe care autorul unor scrisori o face unei rude: în loc de îndemnul de a consulta pe profesorul X, în text a apărut „de altfel te sfătuiesc să-l insulti fără întârziere pe profesorul X”. În sfârșit, atât de frecventul obicei al persoanelor căsătorite de a se juca cu verigheta trădează dificultăți conjugale și gânduri ostile mariajului.

Demn de remarcat este și faptul că actul ratat ne prilejuiește nu numai întâlnirea cu inconștientul „de jos”, într-una din formele sale. Psihopatologia vieții cotidiene este una din rarele lucrări unde Freud vorbește și de refularea binelui. Exemplul oferit este concis și concludent: interzicându-și, în timpul doliului care a urmat decesului mamei sale, frecventarea teatrelor, o doamnă din Viena cedează, spre sfârșitul perioadei cuvenite, presiunii prietenilor și-și cumpără bilet pentru un spectacol care se anunța foarte interesant. Ajunsă la teatru, constată că și-a pierdut biletul. Intenția inconștient-
Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 101

tă nu mai stă în acest caz sub semnul singularului, egoismului, răului, ci sub seninul binelui, al generalului: respectarea până la capăt a doliului asumat. Este vorba de unul din pasajele care-i va fi inspirat pe culturaliștii americani să extindă accepția termenului „refulare”, care, în concepția lor, vizează nu numai tendințele instinctuale interzise, accepție prevalentă la Freud și în psihanaliza ortodoxă, ci și tendințele de sorgintă culturală, „binele”.

Indiferent dacă e rezultatul intervenției inconștientului „de jos” sau al inconștientului „de

sus", actul ratat ne trimite și la o altă problemă filosofică, problema cogito-ului și a subiectului, înrudită cu problema impurității spiritului. Asemeni visului, simptomului nevrotic, cuvântului de spirit, actul ratat demonstrează că planul conștient, la nivelul căruia se manifestă, constituie doar „locul efectelor de sens”, și nu originea sensului. De aceea, psihanaliza este, alături de structuralism, una din disciplinele care pune în discuție pretenția „de a considera reflexia subiectului asupra sa și punerea subiectului de către sine însuși drept un act original, fundamental și fondator”, arată Paul Ricoeur.²⁸

Efortul lui Descartes de a întemeia filosofia pe certitudinile oferite de reflexie s-a alimentat din incertitudinile acumulate de tradiția filosofică în ce privește lucrurile. Reluând această tradiție, și în special cea sceptică, dubiul cartezian are, după cum se știe, un rol metodic. Iluziile pe care ni le produc simțurile, ca și visele, despre lucruri, determinându-ne să atribuim realitate unor fantasmе sunt utilizate de Cartezius pentru a dobândi conștiința realității spirituale, afirmă Emil Brehier²⁹. Certitudinea primă a filosofiei carteziene e obținută din îndoiala privitoare la lucruri. Dubiul este un gând, gândul meu: „dubiul meu, care este gândul meu, este legat de existența acestui eu care gândește; nu pot să-mi dau seama că gândesc fără a avea certitudinea că exist. Cogito ergo sum... Astfel, Descartes ajunge la o primă judecată de existență înlocuind cercetarea sterilă asupra obiectelor cu reflexia asupra aceluia care cercetează”³⁰.

102

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

- Cu ideea de inconștient Freud se alătură lui Marx și Nietzsche întru combaterea iluziilor conștiinței, de astă dată. Deși nu tematizează problema subiectului, psihanaliza o presupune în sensul că descoperirea inconștientului și în special a caracterului său dinamic face cu neputință o filosofie a subiectului ca filosofie a conștiinței. Paul Ricoeur afirmă pe bună dreptate în studiul *Une interpretation philosophique de Freud* că psihanaliza poate fi folosită împotriva dogmatismului conștiinței, așa cum Descartes a folosit argumentele sceptice împotriva dogmatismului lucrului. Principala obiecție care poate fi adusă cogito-ului cartezian din perspectiva psihanalizei este confuzia pe care o face între apodicticitate și adevăre, confuzie inherentă conștiinței imediate.

Prin apodicticitatea cogito-ului, Paul Ricoeur desemnează faptul că adevărul propoziției cogito ergo sum nu este anulat de conținutul eventual eronat al gândurilor mele. Chiar dacă toate aserțiunile mele sunt greșite, e necesar ca eu cel ce gândesc să fiu. Dar apodicticitatea cogito-ului nu antrenează și adevărarea sa, așa cum presupuneau Descartes și filosofii care i-au urmat. În formularea lui Paul Ricoeur: „Eu sunt, dar ce sunt eu, eu care sunt? Iată ceea ce nu știu”³¹. Ideea de inconștient, așa cum o avansează psihanaliza, introduce o distanță între apodicticitate și adevărarea judecării referitoare la modul de a fi al subiectului. Sau, în termenii lui Jacques Lacan, subiectul încetează să fie transparent și unitar³².

Conștiința de sine imediată este, din perspectivă psihanalitică, conștiință falsă. Pentru a ilustra modul în care conștiința de sine se înșală, putem utiliza chiar raportarea acesteia la actul ratat. Printre condițiile de existență ale actului ratat, Freud enumera, alături de încadrarea în limitele stării normale și caracterul pasager, o a treia particularitate, la prima vedere bizară: „Chiar dacă ne dăm seama de actul ratat, nu vom admite că motivația sa se află în noi, ci vom fi tentați să-l explicăm prin «neatenție» sau să-l marginalizăm

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 103

ca pe ceva «întâmplător»”³³. Așadar, conștiința de sine imediată refuză să admită că tendința care și-a făcut drum spre manifestare, adesea asocială și din acest motiv incomodă pentru latura culturală a personalității, aparține subiectului, între explicațiile stereotipe pe care autorii actului ratat le furnizează, când sunt puși în fața disfuncționalității lor de moment, pe primul plan se situează cele care anulează sensul (neatenția și întâmplarea), plasând actul ratat în domeniul non-sensului. Este evident că această eroare a conștiinței de sine imediate se alimentează din narcisism. Pentru imaginea de sine a subiectului, actul ratat reprezintă de două ori o leziune narcisică: pe de o parte, psihopatologia vieții cotidiene îl pune, uneori, într-un mod brutal, în fața propriei „umbre”, pe care nu e dispus să și-o asume; pe de altă parte, aceeași psihopatologie îi demonstrează că sursa sensului

scapă controlului conștiinței.

Că eul nu este stăpân nici măcar în propria casă o demonstrează în alt mod atât visul, cât și simptomul nevrotic. Și în acest caz sensul, mult mai încifrat, nu ține de conștiință, care doar îl înregistrează, de obicei, ca pe un nonsens. Conștiința de sine imediată se apără de acest aparent corp străin atri-buindu-1 proceselor organice — teoria somatică asupra visului, conform căreia fenomenele onirice sunt expresia diminuării activității creierului în timpul somnului (Binz), sau teoria somatică asupra simptomului, după care tulburările activității creierului ar explica disfuncțiile nevrotice (Kraepelin).

Mai mult decât atât, teoria psihanalitică ajunge, prin generalizări succesive, la concluzia omniprezenței inconștientului: orice activitate umană și orice produs al activității omului îl presupune ca pe un element coparticipant într-o mai mare sau mai mică măsură. Chiar spiritul științific, la prima vedere forma cea mai apropiată de idealul spiritului pur, nu este ferit de imixtiunea sufletului inconștient. O spune, printre alții Gaston Bachelard cu autoritatea sa de om

104

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

de știință și de istoric al științelor, dar și de excelent cunoscător al psihanalizei. Psihanaliza cunoașterii științifice pe care o propune în *La formation de l'esprit scientifique* și pe care o ilustrează prin Psihanaliza focului are un dublu scop, cognitiv și terapeutic.

În plan cognitiv, psihanaliza cunoașterii științifice își propune să evidențieze aspectele subiective, „impure”, care se ascund în spatele a ceea ce se pretinde a fi obiectiv. „Este suficient să vorbim despre un obiect pentru a ne crede obiectivi. Dar prima noastră opțiune, obiectul ne indică pe noi într-o măsură mai mare decât cea în care îl desemnăm noi pe el, și ceea ce considerăm că reprezintă reflecțiile noastre fundamentale asupra lumii, nu este adeseori decât o confidență asupra tinereții spiritului nostru. Câteodată ne mirăm în fața unui obiect ales; adunăm ipoteze și reverii; ne formăm astfel convingeri care au aparența unei științe. Dar sursa inițială este impură: evidența primă nu este un adevăr fundamental”, scrie Bachelard chiar la începutul Psihanalizei focului[^].

În plan terapeutic sau „pedagogic”, termen preferat de Bachelard, descoperirea „acțiunii valorilor inconștiente aflate chiar la baza cunoașterii empirice și științifice”, urmărește tocmai atingerea unei adevărate obiectivități. În termenii gânditorului francez, scopul psihanalizei cunoașterii științifice este „să vindecăm spiritul de fericirile sale, să-1 smulgem din narcisismul creat de evidența primordială, să-i oferim alte dovezi decât posesiunea, alte forțe de convingere decât căldura și entuziasmul...”³⁵. Adevărata obiectivitate științifică se obține criticând nu numai senzația, bunul simț, sau practica habituală, ci și complexele inconștiente ale cercetătorului, pentru că acestea, deși eterogene spiritului său, îl influențează.

Revenind la cogito-ul cartezian, întâlnirea filosofiei cu psihanaliza produce un cogito „rănit” (Paul Ricoeur) în măsura în care conștiința de sine imediată nu este sursa sensului, iar subiectul nu poate fi, din acest motiv, plasat la nivelul

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 105

eului. Eu cel care sunt, pentru că gândesc, nu sunt cel care-mi închipui că sunt pentru că nu eu gândesc, ci sunt gândit de forțe aflate dincolo de pragul conștiinței. Pe bună dreptate, Paul Ricoeur îl opune pe Freud lui Descartes și Husserl, care încep printr-un act de recunoaștere a capacității conștiinței de sine imediate de a se deține, apropiindu-1 de Spinoza, la care începutul constă în suspendarea liberului arbitru, al controlului conștiinței: „Asemeni lui Spinoza, Freud începe prin negarea liberului arbitru aparent al conștiinței, în măsura în care acesta este de fapt o ignorare a motivațiilor ascunse”³⁶.

Refuzând să împărtășească iluziile conștiinței imediate, psihanaliza nu-și limitează influența în planul filosofiei la un rol distructiv. Dimensiunea constructivă a contribuției psihanalizei la problema cogito-ului și a subiectului poate fi rezumată, în viziunea lui Ricoeur, în două idei: conștiința ca sarcină și arheologia subiectului.

Critica pe care psihanaliza o exercită asupra conștiinței de sine imediate nu implică negarea conștiinței. Ceea ce contestă psihanaliza în temeiul experienței clinice este doar că eul și conștiința sunt puncte de plecare solide. În psihanaliză, spre deosebire de filosofia

106

Dubla analogie — structurală și funcțională — dintre vis și creația literară ne conduce în inima filosofiei inconștientului, ilustrând una dintre problemele sale fundamentale, și anume problema impurității spiritului. Asemeni visului, opera literară are un conținut manifest și un conținut latent, ultimul fiind încorporat în primul ca singura sa formă de existență obiectivă. Deosebindu-se de vis prin intenționalitatea conștientă a comunicării, realizată prin utilizarea procedeelor tehnicii literare, utilizare care-i conferă valoare estetică, deci spiritualitate, opera literară este identică visului prin faptul că sensul ei nu este epuizat de mesajul conștient. Ca și în cazul visului, analiza conținutului manifest ne va dezvălui conținutul latent, care nu se poate exprima nemijlocit, datorită opoziției pe care o exercită cenzura culturală. Sensul ascuns al operei literare nu este diferit de sensul ascuns al visului, care constă, după Freud, în realizarea halucinatorie a unei dorințe refulate. „Orice text, scrie S. Kofman în *L'Enfance de l'Art*, este rezultatul unui conflict de forțe. Rezultat al unui compromis, el exprimă în același timp dorința, depășirea interdicției și pedepsirea ei

posibilă. . ."38 Iar cum dorințele refulate care dau conținut sensului ascuns al visului și operei literare țin de prima copilărie, s-ar părea că, dintre produsele spiritului, literatura este cel mai impur. Înainte de a ne referi la natura acestor dorințe, să

108

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

vedem în ce constă analogia funcțională dintre vis și opera de artă.

Pentru a facilita înțelegerea acestui ultim tip de analogie, este necesară introducerea în discuție a unui alt produs al inconștientului, și anume cuvântul de spirit. Deși tehnica pe care Freud o decelează în cazul Witz-ului se suprapune perfect peste tehnica specifică travaliului visului, cuvântul de spirit este definit nu numai de notele onirismului, ci și de atributul caracteristic literaturii, precum și altor creații spirituale, adică de intenția comunicării. Termen mediu între act ratat, vis, simptom nevrotic, pe de o parte, și literatură, pe de altă parte, cuvântul de spirit ne permite accesul la înțelegerea plăcerii estetice. Pe scurt, pentru că vom dedica un capitol aparte cuvântului de spirit, tehnica Witz-ului, fără de care efectul comic al râsului nu este de conceput, are un rezultat hedonic preliminar, plăcerea esențială provenind din economisirea energiei consumată de refularea impusă de cultură, altfel spus adevărata plăcere rezidă în retrăirea refulatului (sexualitate sau agresivitate interzise). Situația e similară în cazul literaturii: tehnica literară introduce, prin efectul său hedonic, adevărata plăcere estetică — retrăirea refulatului, a dorințelor arhaice ale omenirii, pe care cultura le-a reprimat. Așadar, atât visul, cât și opera literară au menirea de a permite revenirea la originile naturale ale omului, fără a încălca normele culturale care l-au îndepărtat de acele origini. Din această perspectivă, literatura are o clară funcție compensatorie: imaginarul artistic obiectivat regăsește sensibilitatea, sufletul sau natura într-o sinteză reușită cu rațiunea, spiritul sau cultura.

Dacă visul este un model structural și funcțional pentru cuvântul de spirit și pentru literatură, atunci îl vom aborda cu conștiința faptului că astfel ne situăm pe teritoriul filosofiei (inconștientului) și nu în perimetrul psihologiei. Principala descoperire a lui Freud în privința visului poate fi rezumată de două idei: a) visul are un sens care este dat de b) realizarea unei dorințe inconștiente. Preocuparea sa obse-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 109

sivă pentru evidențierea sensului fenomenelor studiate, preocupare de ale cărei manifestări specifice în cazul actului ratat am luat cunoștință în capitolul anterior, nu lipsește, cum este și firesc, nici în cazul visului.

Ne-am aștepta ca formația sa riguroasă de om de știință (înainte de a deveni psihanalist, Freud s-a distins ca neurolog de laborator) să-i fi orientat acceptarea spre teoria „somatică”, a unui Binz de exemplu, conform căreia visul ar reprezenta produsul diminuării activității creierului în timpul somnului. Rupt de realitate și funcționând doar cu un număr redus de celule, datorită somnului, creierul nu se poate ridica la complexitatea și coerența activității caracteristice stării de veghe. Organicitatea visului îl determină pe Binz să conchidă asupra inutilității (lipsei de sens) și chiar morbidității visului: „După cum vedem, toate faptele ne determină să considerăm visul un proces somatic, în toate cazurile inutil, adesea de-a dreptul maladiiv”39.

Nu numai că Freud nu aderă la o astfel de teorie, dar opțiunea sa se îndreaptă spre onirologia „neștiințifică”, populară sau romantică. Este o opțiune pe deplin asumată, întemeietorul psihanalizei declarând fără rezerve: „a trebuit să constat că aici este vorba din nou de unul din acele cazuri în care o superstiție populară menținută cu încăpățănare pare a se apropia mai mult de adevăr decât știința de astăzi”40. Motivul preferinței acordate teoriilor non-științifice era tocmai credința acestora în existența unui sens ascuns al visului, dincolo de aparența sa inteligibilă, și a posibilității de a accede la el printr-o metodă de interpretare. Regăsind ideea sensului ascuns al visului și a interpretării, psihanaliza se înscrie în prelungirea teoriilor populare sau romantice, cărora le confirmă orientarea generală.

Desigur, psihanaliza se deosebește de precursorii săi într-ale onirologiei, atât în ce privește conceperea sensului visului, cât și în ce privește metoda de interpretare. Astfel, lumea greco-latină vedea în vis, așa cum reiese din cartea lui Artemidor din Daldis, o modalitate

prin care omul poate

110

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

primi mesaje din lumea zeilor. Sensul visului este un mesaj divin sau o premoniție. Descoperind pe altă cale că visul are un sens, Freud îl ancorează în imanența vieții interioare a omului (dorințele primei copilării). Nici Jung nu depășește limitele experienței sale psihoterapeutice, deși leagă visul de inconștientul colectiv, care este un inconștient supraindividual — precipitatul experiențelor speciei. Nu știm, afirmă Jung, dacă în spatele arhetipurilor care se manifestă simbolic în vis există o realitate metapsihică.

Între metodele de interpretare a visului elaborate de oni-rologia prefreudiană, metoda simbolică ocupă un loc important, mai ales datorită vechimii sale. Conform abordării simbolice, conținutul visului alcătuiește un întreg, pe care interpretarea trebuie să-l înlocuiască, dacă vrea să ajungă la sensul care nu se livrează de la sine, cu un alt conținut analog și inteligibil. Freud ilustrează interpretarea simbolică prin exemplul biblic al modului în care Iosif tâlmăcește visul faraonului despre cele șapte vaci grase urmate de șapte vaci slabe: surplusul acumulat în șapte ani de prosperitate va fi distrus de cei șapte ani dezastruoși care le vor urma.

Două sunt, după Freud, punctele slabe ale metodei simbolice: a) nu are acces la acele vise al căror conținut manifest este inteligibil; b) nu pot fi indicate procedeele de care se servește. Produs al inspirației, intuiției interpretului, metoda simbolică este o artă, nu o tehnică. Depinzând exclusiv de particularitățile persoanei tâlmăcitorului, metoda simbolică nu este transmisibilă.

Metoda descifrării tratează visul ca pe o scriere cifrată, fiecare semn al acesteia putând fi tradus cu ajutorul unei chei fixe într-un alt limbaj, inteligibil. Contribuția finală a interpretării constă în alcătuirea unui sens global din sensurile elementelor descifrate. Din perspectivă psihanalitică, vulnerabilitatea metodei descifrării rezidă în caracterul arbitrar al cărților de vise. În plus, alături de simbolurile universale sau generale din vise, există simboluri individuale care nu pot fi găsite în nici o carte de vise.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 111

Variantă modernă a oni-rologiilor hermeneutice tradiționale, psihanaliza se individualizează în raport cu acestea prin concepția asupra sensului visului și prin metoda de interpretare. Ambele particularități derivă din factualitatea teoriei psihanalitice, din întemeierea sa pe o experiență clinică, în privința sensului visului, marea descoperire a lui Freud constă în ideea că visul e realizarea unei dorințe, esențialmente a unei dorințe refulate. Dezlegarea enigmei visului beneficiază de rarul privilegiu de a fi celebrată prin-tr-un monument. Astăzi, pe locul casei de la Bellevu, undeva, pe unul din dealurile de la marginea Vienei, casă în care Freud a avut la 24 iulie 1895 visul despre injecția făcută Irmei, primul vis interpretat în manieră psihanalitică, se află un monument sobru, pe a cărui tablă comemorativă se poate citi: „Aici i s'a dezvăluit Dr. S. Freud, la 24 iulie 1895, secretul visului”.

Înainte de a vedea care este natura dorințelor pe care visul le realizează halucinatoriu, este necesar, tocmai pentru că prezenta lucrare propune o abordare filosofică a visului și a celorlalte fenomene studiate de psihanaliză, să ne întrebăm dacă și în ce mod filosofia abordează dorința. Din punctul de vedere al relației spirit-suflet, care ne dă cadrul filosofic, cea mai interesantă viziune este cea hegeliană, expusă în Filosofia spiritului. Hegel insistă asupra singularității dorinței: „conștiința de sine în nemijlocirea ei este ceva singular și este dorință...” sau: „dorința este... în conținutul ei... egoistă”, după cum ceva mai departe putem citi: „întocmai ca obiectul dorinței și ca dorința însăși, la rândul ei satisfacerea dorinței este și ea cu necesitate ceva singular, trecător, cedând dorinței care se naște mereu din nou, — o obiectivare ce rămâne neîncetată în contradicție cu universalitatea subiectului și care e totuși neîncetată din nou declanșată, prin lipsa simțită de subiectivitatea nemijlocită...” O altă notă a dorinței este relația cu obiectul său, relația în care obiectul e distrus: „Raportul dorinței față de obiect este încă în în-

112

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

tregime raport de distrugere egoistă, — nu un raport constructiv”⁴¹.

Accepția pe care o conferă Freud dorinței implică nota singularității, care nu este însă explicitată, deoarece preocuparea întemeietorului psihanalizei este aici de ordin psihologic, și nu filosofic. Ca și în alte situații, Freud distinge cu grijă planul biologic de cel psihologic, nevoia (trebuința) de dorință. Prima, produsă de o tensiune internă, se satisface printr-o acțiune adecvată (procurarea hranei, de exemplu); cea de a doua, dorința, presupune trăirea satisfacerii și existența urmelor mnezice (Gedächtnisspuren) legate de aceasta. Dorința, ca pandant psihic al nevoii, constă în reactivarea (reproducerea halucinatorie) a urmelor mnezice ale satisfacerii. „De îndată ce nevoia reapare, scrie Freud în capitolul final din Interpretarea visului, capitol de sinteză teoretică a întregii cărți, se naște, datorită legăturii stabilite înainte, o mișcare psihică menită să reinvestească imaginea mnezică a acelei percepții, adică să recreeze situația primei satisfac-eri”⁴².

Pentru a explicita singularitatea dorinței inconștiente în viziune freudiană, dorință în absența căreia visul adultului nu se poate constitui, să trecem în revistă întreaga gamă a dorințelor care se realizează oniric. Primul tip — dorințele conștiente, formate în timpul zilei, dar care nu au putut fi satisfăcute din cauza unor circumstanțe exterioare — prezintă doar indirect un anumit interes pentru filosofia inconștientului. Asemenea dorințe dau conținut viselor de tip infantil, în care conținutul manifest și conținutul latent al visului se suprapun, indiferent dacă ele apar la copii sau la adulți. Aceste vise reprezintă realizarea halucinatorie, nedeghizată a unei dorințe nesatisfăcute din timpul zilei. Nere-alizarea diurnă a dorinței nu este cauzată de intervenția cenzurii culturale. Când exploratorii în ținuturi arctice, supuși unor privațiuni severe și diverse, visează în timpul nopții bucuriile căminului, mese copioase sau munți de tutun, frustrarea compensată oniric e provocată de condițiile limită în

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 113

care trăiesc și nu de o interdicție culturală. Interesul pe care-l au aceste vise pentru filosofia inconștientului e în primul rând istoric și metodologic. Istoric, ele au fost folosite de Freud în lucrarea de sinteză *Ober den Traum* (1901) ca model pentru visele ininteligibile; metodologic, visele infantile, ca realizare nedeghizată a unei dorințe, pot fi utilizate oricând ca introducere la studiul viselor în care conținutul manifest este o deformare a conținutului latent, cu alte cuvinte, a acelor vise în care dorința se realizează mascat, pentru că nu este acceptată de cenzura culturală.

Nici dorințele diurne care nu se pot realiza pentru că au fost reprimare și cărora visul le oferă terenul unei satisfaceri halucinatorii nu trezesc interesul deosebit al filosofiei inconștientului: ele sunt dorințe care au acces la conștiință, nu contravin normelor fundamentale ale culturii, dar se ciocnesc de cerințe contrarii care le fac imposibilă realizarea. Visul doamnei, relatat de Freud în Interpretarea viselor, căreia o prietenă îi prezintă logodnicul, înfățișează situația diurnă inversat; deși tânărul bărbat i-a făcut o impresie proastă, aceea de a fi un om de duzină, respectiva doamnă nu a făcut economie de elogii, adevărul manifestându-se apoi în plan oniric.

Dorințele inconștiente, care țin de prima copilărie și care se pot manifesta la nivelul conștiinței doar în forme deghizate, sunt singurele care merită atenția filosofiei inconștientului, pentru că le vom regăsi în produsele culturale ca factori eterogeni, impurificatori.

Dorințele infantile refulate, situate în centrul onirologiei freudiene ca sursa principală a visului adultului, se impun filosofiei inconștientului ca obiect de studiu nu numai datorită singularității, ci și datorită indestructibilității lor: întotdeauna active, tinzând spre exprimare, ele folosesc în acest scop orice conținut conștient care le este favorabil. „Ele sunt, scrie Freud, asemeni titanilor din legendă, strivite din timpurile originare de munți uriași, pe care zeii învingători i-au aruncat asupra lor: spasmele membrelor lor îi mai cutremură și astăzi din când în

114

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

când”⁴³. În alt loc, Freud reia, în calitate de referință legiti-mantă, ideea lui Nietzsche despre vis ca singura modalitate de acces la perioada primitivă a umanității.

Analiza dorințelor inconștiente revelate de vis evidențiază caracterul lor singular.

Filogenetic și ontogenetic (la Freud ontogenia repetă filogenia), este vorba de dorințe pre-

culturale, ținând de o ipotetică stare de natură, și în această măsură anticulturale. Cultura se poate edifica doar prin reprimarea unor astfel de dorințe. În Viitorul unei iluzii, Freud menționează trei dintre ele: incestul, canibalismul și crima. Dintre acestea, doar canibalismul pare a fi un primitivism deplin depășit. Forța dorințelor incestuoase este încă puternică, fiecare individ retrăind în copilăria sa constelația afectivă pe care legenda și apoi Sofocle le-au asociat cu numele lui Gedip. Mai mult, capacitatea omului de a trăi în cultură depinde de modul în care reușește să rezolve situația oedipi-ană. Nevroza constituie, după Freud, disfuncția ce provine dintr-un eșec al renunțării depline la dorințele incestuoase, din cramponarea de un fragment de natură pe care cultura nu-l acceptă.

Față de crimă, cultura are o atitudine ambiguă. Interzisă moral și juridic în toate culturile, ea este legitimată în anumite situații: răsturnări sociale majore (revoluțiile) sau războaie. Ca și tendințele incestuoase, tendințele criminale repudiate de cultură s-au refugiat în inconștient, de unde, în timpul nopții, se ridică, în forme mai mult sau mai puțin deghizate, la suprafață, prin intermediul visului. Și nu numai nevroticii visează consumarea incestului sau eliminarea unui rival sau adversar, ci și oamenii fără simptome.

O altă categorie de dorințe anticulturale se alimentează din tendințele perverse ale sexualității infantile. Dacă o primă ipoteză freudiană deriva traumatismul și fixația erotică generatoare de nevroză dintr-o acțiune seductivă a adulților (părinți, alte rude apropiate, educatori), îmbogățirea experienței clinice a condus la ideea rămasă definitivă a existenței impurității spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 115

tentei unei sexualități infantile — sursă de experiențe și fantasmă pe care le dezvăluie psihanaliza. Autoerotismul definitoriu pentru o parte considerabilă a tendințelor sexualității infantile poate fi gândit din perspectiva filosofiei inconștientului ca singularitate. Făcându-l pe individ sieși suficient, autoerotismul reprezintă, asemeni incestului sau crimei, o tendință anticulturală care, repudiată de treptata socializare a individului, își găsește refugiu în inconștient. Ca și celelalte dorințe anticulturale, dorințele perverse ale copilăriei se reactivează în timpul somnului, manifestându-se oniric.

Deoarece funcția visului este de a proteja somnul, funcție care se realizează prin prelucrarea într-o halucinație de obicei vizuală a factorilor perturbatori (excitatori) externi și interni (tendințele instinctuale refulate de exemplu), încercarea dorințelor prohibite de a se impune conștiinței, încercare facilitată de slăbirea cenzurii în timpul somnului, conduce la deformarea lor prin procedeele travaliului visului în așa fel încât să devină nerecognoscibile. Manifestarea directă ar conduce la întreruperea somnului, ceea ce se și întâmplă când forța dorinței tinde să o impună într-o formă frustă (coșmarul). Travaliul visului nu este un proces creator, ci un proces de traducere din limbajul conținutului latent în limbajul conținutului manifest. Cu alte cuvinte, diferența de inteligibilitate dintre conținutul manifest (ceea ce este accesibil conștiinței dintr-un vis în momentul trezirii) și conținutul latent care rezultă din interpretare, primul fiind lacunar, incoerent, ininteligibil, spre deosebire de cel din urmă, care este complet, coerent, inteligibil, dar neconvenabil cenzurii culturale, indică faptul că traducerea realizată de travaliul visului este un proces de încifrare.

Paul Ricoeur afirmă în masiva și excelenta carte dedicată valorificării filosofice a psihanalizei freudiene — *De l'inter-pretation. Essai sur Freud* — că „interpretarea visului este paradigma oricărei interpretări, pentru că visul este paradigma tuturor vicleniilor dorinței”⁴⁴. Se știe însă că „vicleniile” dorinței care se exprimă prin simptomul nevrotic nu sunt cu

116

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

nimic mai puțin abile. Mai curând, visul este, dintre vicleniile dorinței, cea mai accesibilă înțelegerii umane. Este, poate, motivul pentru care Freud a considerat că visul reprezintă calea regală de acces la inconștient. Fapt este că, deși istoric Freud a descifrat mai întâi simptomul nevrotic, ceea ce i-a permis să înțeleagă și visul ca un produs al inconștientului, interpretarea visului a constituit prima dezvăluire completă a articulațiilor travaliului inconștientului. Privilegiul visului în ce privește accesul la inconștient provine în primul rând din pregnanța manifestării proceselor inconștiente și, poate, nu în ultimul rând, din

faptul existenței viselor de tip infantil, care traduc nedeformat în plan halucinatoriu o dorință diurnă nesatisfăcută.

Dintre „vicleniile” pe care le folosește travaliul visului pentru a masca dorința inconștientă, condensarea și deplasarea sunt cele mai importante. Ele pot fi regăsite în toate produsele în care este prezent inconștientul: vis, act ratat, simptom, cuvânt de spirit, literatură, religie, morală etc. în Vocabularul psihanalizei, Laplanche și Pontalis numesc condensarea „una din principalele modalități de funcționare a proceselor inconștiente”. Deformarea produsă de condensare este de ordinul incompletitudinii: întotdeauna conținutul manifest al unui vis este mai concis decât conținutul sau latent. Altfel spus, o reprezentare din conținutul manifest înlocuiește o serie întreagă de reprezentări din conținutul latent, preluându-le energia. În visul despre injecția făcută Irmei, visul fondator pentru tehnica psihanalitică a interpretării, în spatele personajului principal se ascund alte două persoane, de la care împrumută anumite caracteristici: soția lui Freud și o altă pacientă a acestuia, mai interesantă decât Irma. Dr. M. din același vis este „palid, fără barbă, schioa-pătă”. Doar paloarea aparține în realitate lui Joseph Breuer, desemnat în vis prin dr. M., celelalte două trăsături fiind împrumutate de la fratele lui Freud. Elementul comun care a făcut cu puțință condensarea este un aspect moral: ambii s-au opus unei propuneri a lui Freud. Pentru a

oferi și exem- Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 117

ple culturale, figurile compozite bine cunoscute din mitologie, figuri definitorii în special pentru arta orientală, sunt și ele produse ale condensării: centaurul, cerberul. După Hesiod, ultimul avea cincizeci de capete, coamă de șerpi vii și coadă de șarpe.

Acțiunea deplasării, care se conjugă cu cea a condensării, echivalează cu o completă inversare a valorilor: ceea ce în conținutul latent este important apare în planul conținutului manifest ca lipsit de importanță, reprezentat prin detalii minime — evenimente recente sau provenind din copilărie, de cele mai multe ori indiferente. Prezintă în orice produs la care participă inconștientul, nu numai în vis, deplasarea poate fi înregistrată și în opera de artă. Este ceea ce întreprinde Freud în interpretarea dedicată statuii Moise de Michelangelo. Abordând-o în mod declarat după modelul interpretării viselor, Freud își fixează atenția asupra unor detalii lipsite de importanță: poziția ciudată a tablelor de legi și a degetului arătător de la mâna dreaptă a profetului. Pe acest temei, întemeietorul psihanalizei avansează ipoteza că Moise nu este reprezentat în clipa în care, la coborârea de pe muntele Si-nai, indignat de necredința poporului său se pregătea să-l pedepsească, așa cum susținea majoritatea exegeților, ci în momentul imediat următor unui mare conflict sufletesc. Furia care-l împingea spre o pedepsire violentă a poporului său a fost înfrântă de grija pentru tablele de legi, periclitare de acțiunea inspirată de furie⁴⁵.

Întrucât imaginea constituie modul de expresie propriu visului, ceea ce în limbajul psihanalizei este desemnat prin „figurabilitate” sau „luarea în considerare a figurabilității”, conținutul latent va fi astfel restructurat încât să poată îmbrăca hainele senzorialității, chiar dacă e vorba de cele mai abstracte idei. Această „viclenie” a travaliului visului operează o selecție asupra ramificațiilor gândurilor esențiale ale visului, preferându-le pe acelea apte de a fi reprezentate vizual. Astfel sunt afectate în special conexiunile logice dintre ideile visului, înlocuite prin modalități inadecvate de ex-

118

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

presie: legătura cauzală prin juxtapunere, elementele suc-cedându-se uneori în ordine inversă, mai întâi efectul și apoi cauza; disjuncția prin conjuncție; absența negației etc. Indiciu inconfiindabil al triplei regresii realizate de vis (topică, formală și temporală), figurabilitatea își întrepătrunde efectul cu cel al condensării și deplasării, orientând-o, de pildă, pe cea din urmă spre imagini substitutive. Termenul aristocrat, arată Laplanche și Pontalis, „alunecă” spre cel de „poziție înaltă” care poate fi reprezentată printr-un turn înalt.

În sfârșit, ultima mare viclenie a travaliului visului, elaborarea secundară, încearcă să șteargă urmele acțiunii primelor trei, umplând golurile, eliminând sau adăugând elemente, pentru a conferi coerență și inteligibilitate sporite conținutului manifest. Deformare a

deformărilor, elaborarea secundară se manifestă nu numai în vis, fobii, delir, adică la nivelul sufletului, ci și la nivelul spiritului. Formarea anumitor sisteme de gândire o presupun, afirmă Freud în Totem și Tabu. Este vorba mai ales de sistemele de gândire primitive care nu ezită să stabilească, în absența cunoașterii raporturilor reale, raporturi inexacte între fenomene.

Nu putem încheia trecerea în revistă a mijloacelor onirice de încifrare, fără a menționa simbolismul ca un aspect aparte al deplasării. Dacă ar exista doar un simbolism universal sau general, atunci misiunea interpretării nu ar fi cu mult mai dificilă decât demersul bazat pe cărțile de vise. De altfel, Freud a demonstrat în eseul Motivul alegerii casetei modul în care pot fi folosite simbolurile universale pentru a interpreta nu numai vise, ci și operele literare. Simbolurile cheie, cum ar fi caseta, tăcerea, cea de a treia femeie din motivul alegerii casetei sunt aplicate dramelor shakespeariene Neguțătorul din Veneția și Regele Lear, unor basme și mituri, demonstrându-se că problematica lor profundă este de fapt dificultatea omului de a-și accepta condiția de ființă muritoare. Ridicate vălurile simbolurilor, cea de a treia, asupra căreia cade întotdeauna alegerea, se dovedește a fi nu cea

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 119

mai frumoasă și mai înțeleaptă femeie, zeița vieții, ci însăși moartea, zeița morții, neîndurătoarea Atropos.

Din păcate, misiunea hermeneutului de vise este mult îngreunată de existența simbolurilor individuale, care se formează pe parcursul istoriei infantile a dorinței, în funcție de circumstanțele singulare, niciodată absente dintr-o astfel de istorie. Sensul le poate fi descifrat doar pe baza asociațiilor creatorului lor, în cadrul psihanalizei, deoarece singura condiție pe care trebuie s-o îndeplinească este stabilitatea legăturii dintre elementul simbolizat și elementul simboliza-tor, indiferent de natura acestora. De aici și dificultatea de a interpreta simbolurile individuale în opera literară, în absența asociațiilor scriitorului, absență ce poate fi parțial suplinită de utilizarea biografiei sale.

Prin accentul pe care-l pune asupra simbolurilor individuale în dauna simbolurilor universale sau generale, psihanaliza freudiană se apropie de cerința atribuită de Constantin Noica „logicii lui Hermes”, care refuză să ia în considerare doar generalul, forma goală, preferând formele semnificative, bazate pe relația individual-general: „Logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate și pentru ridicarea lor posibilă la general”⁴⁶.

Dacă travaliul visului cu toate „vicleniile” sale urmărește încifrarea dorinței infantile refulate, în așa fel încât să nu fie recunoscută de cenzură și să nu producă întreruperea somnului, fiind simplă traducere a conținutului latent în conținut manifest, interpretarea visului este demersul invers, decon-struirea deformărilor și măștilor impuse conținutului latent, retraducerea conținutului manifest în conținut latent, dezvăluirea dorinței în toată cruditățile sale.

Nu numai „inconștientul de jos” produce vise, ci și „inconștientul de sus”. Visele de pedepsire, cum le numește Freud, exprimă și ele o dorință inconștientă, dar nu o dorință interzisă, ci o dorință a cenzurii culturale (supraeu), provocată de o dorință refulată, ceea ce indică o participare mai importantă a cenzurii la formarea visului. Pentru filosofia

120

VASILE DEM. ZAMFIRESCU



inconștientului, visele de pedepsire produse de cenzură prezintă un interes deosebit, constituind una din dovezile cele mai clare ale existenței spiritului inconștient. Dacă actul ratat ne-a familiarizat cu ideea că refularea vizează nu numai tendințele indezirabile culturale ale omului, ci și, în anumite situații, tendințe, conținuturi culturale, visul ne conduce un pas mai departe, spre ideea că normele culturale fundamentale care alcătuiesc spiritul pot fi atât conștiente, cât și inconștiente. Pe de o parte, cenzura culturală participă la majoritatea viselor, impunând, prin travaliul visului, deformarea, deghizarea dorinței refulate; pe de altă parte, aceeași cenzură apare în visele de pedepsire ca sursa dorinței inconștiente pe care o exprimă visul, adică în calitate de coautor principal. Capitolul patru va fi în întregime dedicat spiritului inconștient.

7. Hermeneutica simptomului nevrotic. Dorința și legea

Asemeni actului ratat sau visului, simptomul nevrotic are un sens, chiar dacă de cele mai multe ori este vorba de un sens ascuns, la care se ajunge cu dificultate. În ecuația unui fenomen cu sens, contribuția somatică nu deține, conform concepției lui Freud, o importanță decisivă, pentru actul ratat, de pildă, „rangul” somaticului fiind doar de condiție favorizantă. Pe primul plan se situează factorii sufletești și spirituali, nu cei somatici. Că așa stau lucrurile și în cazul nevrozei o ilustrează concludent noțiunea de „disponibilitate somatică”. Exprimarea simbolică a conflictului psihic în isterie (conversia) „alege” un anumit organ datorită particularităților sale înnăscute sau dobândite pe parcursul istoriei individuale. Corporalul oferă doar terenul de manifestare, nu este constitutiv conflictului patogen. Dora, bine cunoscuta pacientă a lui Freud, își localizează simptomele (afonie, tuse) în zona orală (gură, aparat fonator), pentru că în copil-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 121

lărie a fost o adevărată „sugătoare”, exercitând susținut și prelungit zona orală. Întrucât psihanaliza este în primul rând o psihoterapie — descoperirea inconștientului în accepție contemporană se datorează experienței clinice, iar toate înnoirile teoretice ulterioare au, de asemenea, o bază clinică (vezi capitolul I) —, ideea despre simptomul nevrotic ca fenomen cu sens are o importanță deosebită, mult mai mare decât considerarea visului sau a actului ratat ca fenomene cu sens. Spre deosebire de psihiatria epocii (Kraepelin), pentru care orice disfuncție psihică avea un substrat organic, fiind în fond o boală a creierului, Freud scoate nevroza de sub incidența somaticului și, odată cu ea, psihanaliza din cadrul medicinei. „Așadar, abia cu prețul abandonării corpului, scrie Jean Starobinski, inconștientul devine deținătorul unui limbaj și producătorul de palimpseste sau de rebusuri oferite de aici înainte unei activități de descifrare. Încetând să mai aibă ca sursă exclusivă viața corpului, inconștientul iese de sub competența exclusivă a unei angajări medicale și ține de o hermeneutică”⁴⁷.

Simetria între simptomul nevrotic, pe de o parte, și actul ratat sau vis, pe de altă parte, nu este epuizată de problema sensului. Există de asemenea o identitate structurală: și în cazul simptomului analiza regăsește un conținut manifest și un conținut latent, întrepătrunse la nivelul conținutului manifest. De aici decurge că hermeneutica simptomului nu diferă prin nimic de hermeneutica visului. Faptul este subliniat și de Otto Fenichel, autorul unei excelente lucrări de sinteză dedicată teoriei psihanalitice a nevrozelor: „Posibilitatea mai sus menționată de a retransforma limbajul somatic al simptomului de conversie în limbaj uman este cu deosebire evidentă în marea criză isterică, devenită o raritate în zilele noastre. Aceste crize sunt expresia pantomimică a unor fantasmе, uneori complicate. Ele pot fi analizate în detaliu, asemeni unui vis, mecanismele de deformare fiind identice cu cele ale visului”⁴⁸.

122

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Aceeși idee fusese susținută de Freud în ce privește obsesiile: „Reprezentările obsesive apar, după cum se știe, ca fiind nemotivate sau absurde, ca și conținutul viselor noastre”⁴⁹. Însă, ca și în cazul visului, ideile obsesive cele mai absurde pot fi înțelese, continuă Freud, dacă reușim să refacem legătura dintre ele și evenimentele vieții pacientului, veriga lipsă fiind scufundată în inconștient. Să ne oprim, împreună cu Freud, mai întâi asupra unui exemplu suficient de transparent. Este vorba de impulsurile sinucigașe ale omului cu

șobolani. Conținutul manifest al unuia dintre ele este următorul: „Peste imperativul de a promova examenul în prima sesiune poți trece, dar ce vei face dacă vei primi din interior ordinul de a-ți tăia gâtul cu briciul? El a observat imediat că acest ordin intra deja în vigoare, s-a precipitat către dulap pentru a lua briciul, apoi însă a gândit: „Nu, asta ar fi prea simplu. Trebuie să te duci să o omori pe bătrână”. Apoi, din cauza spaimei, a căzut pe podea.»⁵⁰. În plină sesiune de examene, pacientul lui Freud simte lipsa iubitei sale, care trebuise să părăsească Viena pentru a-și îngriji bunica bolnavă. Față de această frustrare, omul cu șobolani reacționează în primul moment printr-un acces de furie inconștient („Ah! aș vrea s-o omor pe această bătrână care m-a lipsit de iubita mea”), urmat imediat de pedeapsa pentru astfel de gânduri: sinuciderea. Deformarea din simptom rezidă în inversarea dintre cauză și efect, în conștientizarea secundară a cauzei nemulțumirii și în „izolarea” cauzei de efect.

Înainte de a ne referi la o altă asemănare între simptom și vis sau act ratat, cea privitoare la natura ideilor latente care le subîntind, asemănare de prim interes pentru filosofia inconștientului în măsura în care vom regăsi aceleași idei latente (complexul Oedip) și în literatură, să evidențiem și aspectele care le separă. Necesitatea unui astfel de demers este impusă mai ales de acuzațiile aduse psihanalizei că ar fi șters orice deosebire dintre sănătatea și boala psihică. Așa cum întemeietorul psihanalizei avea cunoștință clară de Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 123

diferența dintre vis și opera literară, talentul artistic care-i conferă ultimei spiritualitate fiind inaccesibil demersului psihanalitic, tot astfel nu-i erau străine deosebirile dintre actul ratat (psihopatologia vieții cotidiene) și simptomul nevrotic. În timp ce primul afectează pasager funcții psihice neesențiale, ultimul perturbă durabil funcții psihice vitale, cum ar fi simțul realității, capacitatea de relaționare socială, performanța profesională etc. În plan existențial, specificul simptomului se traduce prin suferință, în acest caz inconștientul fiind cu adevărat patogen. Rezultatul unei psihanalize reușite, al unei psihanalize care a învins nevroza, echivalează cu redobândirea capacității de a iubi și de a munci.

Sensul simptomului este dat, ca și sensul actului ratat sau visului, de conflictul dintre suflet și spirit. Dincolo de diversitatea simptomelor reunite sub categoria nosologică de nevroză (angoase, fobii, conversii, obsesii, compulsii), simptome pe care conștiința le înregistrează, dar nu le înțelege, dincolo de diferențele dintre cele două mari tipuri de nevroze — isteria și nevroza obsesională —, psihanaliza freudiană regăsește aceeași constelație ideatică și afectivă inconștientă, numită printr-un termen consacrat „complex Oedip”. Una din propozițiile esențiale ale psihopatologiei psihanalitice desemnează complexul Oedip drept „complexul central al nevrozei”.

Așa cum tendințele incestuoase pe care copilul le manifestă față de părintele de sex opus și corelativul atitudinii ostile față de părintele de același sex, tendințe și atitudini care dau conținut complexului Oedip în forma sa „pozitivă”, descrisă și de Sofocle în al său Oedip, reprezintă culmea dezvoltării sexualității infantile, tot astfel depășirea complexului Oedip reprezintă încununarea eforturilor de prelucrare culturală a instinctelor și a dorințelor pe care acestea le alimentează.

Acțiunea restrictivă a legii culturale îndreptată împotriva satisfacerii nelimitate a dorinței își începe acțiunea încă din primele faze ale vieții umane. Mai întâi înțârcarea și apoi 124

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

controlul sfmcterelor amendează considerabil acțiunea principiului plăcerii. Însă abia interiorizarea tabuului incestului marchează trecerea definitivă de la natură la cultură, știut fiind că una din notele care definesc omul ca ființă culturală, delimitându-l de restul viețuitoarelor, este tocmai interzicerea incestului. De aceea, nu trebuie să ne mire faptul că acest pas uriaș și decisiv de la natură la cultură pe care copilul îl face doar în trei ani (între trei și șase ani), în timp ce, filogenetic, umanitatea a avut nevoie de mii de ani pentru același proces, provoacă atâtea perturbări ale vieții sufletești și spirituale, perturbări cunoscute sub numele de nevroză.

7.1. Complexul Oedip în isterie

Pentru a răspunde la inevitabila întrebare „Cum trebuie înțeleasă mai concret ideea că

sensul nevrozei este legat de complexul Oedip?" ne putem referi mai întâi la isterie, unde sensul oedipian al simptomului e mai accesibil. Analiza crizei isterice prin metoda interpretării visului scoate la iveală evenimente uitate și fantasmе construite în jurul acestor evenimente, afirmă Fenichel. Ideile latente ale simptomului „reprezintă expresii deformate ale complexului Oedip și a derivatelor aceluiasi complex. Câteodată criza își trădează caracterul sexual și se termină printr-un veritabil orgasm... în alte cazuri, criza nu are această semnificație, dar poate pune în scenă anumite aspecte ale sarcinii sau nașterii. Exemplul clasic pentru aceasta este pseudo-sarcina isterică"51.

Partea de natură din conflictul isteric o reprezintă atașamentul excesiv față de alegerea de obiect incestuoasă (părintele de sex opus), în termeni psihanalitici „fixația" față de acest obiect realizată în faza falică a dezvoltării libidoului. Contraponderea culturală o constituie interdicția incestului, una din normele fundamentale ale culturii. Istericul rămâne suspendat între natură și cultură, nefiind capabil nici să

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 125

abandoneze atașamentele incestuoase ale copilăriei, nici să accepte pe deplin norma culturală. Lupta inconștientă dintre aceste forțe opuse produce simptomul. Datorită puternicelor fixații inconștiente față de primele obiecte ale iubirii, istericul revine la ele când viața afectivă și sexuală de adult îl deziluzionează. Conflictul infantil dintre dorința incestuoasă și interdicția sa culturală este reactivat și se rezolvă în simptom. Ca formațiune de compromis a unor forțe opuse, simptomul le satisface pe amândouă, în isterie pe primul plan situându-se de obicei satisfacerea dorinței.

Nu întotdeauna legătura dintre complexul Oedip și simptomul isteric este directă și nemijlocit accesibilă analizei, între fantasmеle oedipiene originare și simptomul adultului se inserează adesea una sau mai multe formațiuni intermediare. Ele pot fi, cum arată Fenichel, de natură genitală (ide-ea de sarcină sau naștere) sau de natură pregenitală. Un exemplu oferit de același Fenichel ilustrează foarte clar ultima situație: grețurile și vomismеntele unei paciente nu apăreau decât după ce mânca pește. Pacienta își explica simp-tomele ca fiind o reacție la cruzimea pe care o presupunea actul de a mânca animalele și în special pești, pentru că acestea au suferit (intestinul peștelui se numește în germană, limba pacientei, „Seele", care înseamnă și suflet). Însă, cum tatăl pacientei era mort, analiza a arătat că, printr-o succesiune de mijlociri, a mânca pește, care avea Seele, echivala cu a mânca sufletul (Seele) tatălui, ceea ce reprezenta o deformare orală a ideii de uniune sexuală cu el. O privire din perspectiva relației natură-cultură asupra acestui simptom regăsește atât tendința incestuoasă cât și interdicția ei exprimată de regurgitarea alimentului cu valoare simbolică.

7.2. Sensul fobiei micului Hans

Dacă nevroza este una din formele conflictului dintre natură și cultură, dintre instincte (sine) și eu, acest conflict nu

126

:-n!t

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

apare abia în anii adulți ai omului, ci este constitutiv evoluției sale ontogenetice. În termeni psihanalitici, nevroza adultului reeditează nevroza copilului, altfel spus nu există nevroză a anilor maturității, fără o nevroză a anilor copilăriei. Pe această idee, dedusă din experiența psihoterapeutică se bazează cura psihanalitică: în cadrul relației cu analistul, pacientul re trăiește corectiv nevroza sa infantilă sub forma nevrozei de transfer. Modificarea de personalitate se produce, în cazul unei psihanalize reușite, la nivelul fundamentelor, ceea ce elimină cauzele structurale ale simptomelor. Fantasmеle plăsmuitonlor de romane științifico-fantastice despre mișcarea liberă în timp, mai ales despre revenirea în trecut, devin în terapia psihanalitică realitate. Ca într-un act inițiativ temporal, cel analizat plonjează în propriul trecut, chiar în preistoria sa, pe care-l re trăiește aieva. Celelalte personaje ale trecutului sunt întruchipate simultan sau succesiv de psihanalist, care, prin interpretările sale, conștientizează și corectează greșelile trecutului.

În măsura în care nevroza adultului repetă nevroza copilului, este mai avantajos din perspectiva cunoașterii sensului simptomului și a legăturii sale nemijlocite (isterie) sau

mijlocite (nevroza obsesională), cu complexul Oedip, să ne adresăm originalului decât copiei sale târzii. Printre cazurile celebre expuse de Freud există unul — cazul micului Hans — care surprinde apariția nevrozei infantile, descrie tratamentul acesteia și rezultatul său favorabil. Pentru prima dată în istoria psihanalizei, un copil devenea în mod nemijlocit și cu deplin succes obiectul tratamentului și cercetării psihanalitice. Deși de atunci (1908), literatura psihanalitică s-a îmbogățit cu numeroase cazuri de acest fel, constituindu-se chiar o bransă aparte dedicată copilului, cazul micului Hans rămâne o paradigmă. Din punctul de vedere al interesului nostru, el este pe deplin edificator pentru sensul oedipian al simptomului nevrotic. De altfel, vom regăsi aici excelent ilustrate toate principiile hermeneuticii psihanalitice a simptomului.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 127

Freud ține să sublinieze că băiețelul de cinci ani, pe care-l tratează prin intermediul tatălui său, Max Graf, un apropiat al cercului psihanalitic vienez, este pe deplin sănătos somatic, fobia sa fiind un simptom cu determinare strict psihică: „... Hans nu este ceea ce se înțelege de regulă printr-un copil degenerat, înclinat ereditar spre nevroză, ci, dimpotrivă, este din punct de vedere corporal bine constituit, este vesel și o companie plăcută, un spirit deschis...”⁵² Aceste rânduri vizează concepția psihiatrică a vremii care, pusă în fața cazului micului Hans, ar fi atribuit disfuncția sa unei degenerescențe ereditare.

Deși dotat cu o constituție robustă, micul Hans se îmbolnăvește psihic, dezvoltând un comportament nemotivat la prima vedere. După o perioadă în care teama reprezintă starea dominantă — într-o zi, când se plimba cu bona în parc, începe să plângă și cere să fie dus acasă pentru a fi alintat de mama sa; seara nu vrea să se separe de mamă, îi e frică, dar nu știe de ce — izbucnește fobia. Lui Hans îi este frică nu fie mușcat pe stradă de un cal, acesta ar putea chiar să intre seara în camera sa. În momentele de maximă intensitate, Hans refuză să „mai iasă pe stradă sau în curte, rămânând în balcon. Se manifestă și alte fobii adiacente: la grădina zoologică, îi e frică de animalele mari; de asemenea, îi e frică de camioanele încărcate cu multe pachete și de posibila prăbușire a calului. Conținutul manifest al fobiilor e pe deplin ermetic pentru conștiință, în întregime absurd, în măsura în care Hans nu a avut experiențe negative cu vreunul din animalele sau obiectele care îi inspiră frică. Sensul, conținutul latent, este dat de constelația oedipiană, de tendințele oedip-iene anticulturale și de lupta culturii împotriva lor.

Manifestările, interesele, gândurile și fantasmele care apar începând cu vârsta de trei ani și jumătate, momentul în care tatăl pacientului își începe notațiile, justifică pe deplin afirmația lui Freud despre Hans ca fiind „un mic Oedip”. Fantasma cu girafele, pe care Hans o are într-o noapte, ilustrează cel puțin în parte, curenții afectivi din cadrul triumphi-

128

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ului oedipian: „Noaptea erau în cameră o girafă mare și una șifonată și cea mare a țipat, pentru că am luat-o pe cea șifonată. Atunci ea a început să țipe încontinuu și apoi eu m-am așezat pe girafa șifonată”⁵³. Planul imaginar reflectă atât tandrețea și dorința pe care o nutrește pentru mamă — în timpul nopții lui Hans i s-a făcut dor de desmierdările și organul genital al mamei (girafa șifonată) —, cât și intervenția interdictivă a tatălui (girafa cea mare).

Fobia față de cai exprimă deformat conflictul ambivalenței afective față de tată. Acesta nu este doar obiectul iubirii, ci și un rival, față de care Hans simte gelozie și ostilitate, însă cum sentimentele negative sunt refulate de sentimentele pozitive, precum și de raportul de forțe între tată și fiu, defavorabil celui din urmă, ele se vor exprima în legătură cu un obiect de substituție — calul. Alături de refulare, fobia presupune proiectarea și deplasarea afectului. Agresivitatea lui Hans este mai întâi proiectată asupra tatălui, resimțit astfel ca ostil, și apoi deplasată asupra calului. Frica de a fi mușcat pe stradă de un cal exprimă frica de castrare ca o pedeapsă paternă pentru activitățile sale autoerotice legate de dorința pentru mamă. Ca rival, tatăl este instanța interdictivă și punitivă. Frica de animalele mari de la grădina zoologică este o altă formă pe care o îmbracă frica de castrare: disproporția dintre penisul acestora și penisul său îi induce teama că ar fi fost castrat. Din frica de posibila prăbușire a calului transpare dorința lui Hans ca tatăl său să cadă, adică să moară,

fapt confirmat de ufl act simptomatic: discutând cu tatăl său acest subiect, Hans aruncă jos un cal jucărie pe care-1 ținea în mână.

7.3. Nevroza ca negativ al perversiunii

=

După ce descoperă că sensul unuia din simptomele Dorei — „tușea nervoasă” — este o fantasmă sexuală inconștientă, Freud enunță propoziția devenită între timp clasică: „Psi-Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică” 129

honestatele sunt negativul perversiunilor. Forțele motrice pentru construirea simptomului isteric sunt furnizate nu numai de sexualitatea normală refulată, ci și de tendințele perverse inconștiente”⁵⁴. Identificându-se cu doamna K., amanta tatălui ei, Dora fantasmează inconștient o situație de satisfacție sexuală per os, cum spune Freud, în termeni moderni, fellatio.

Dacă „negativul” perversiunii înseamnă atât negarea perversiunii, adică refularea tendințelor perverse, împingerea lor în inconștient, ceea ce este specific istericilor, cât și inversul perversiunii, construirea unei atitudini sau a unui comportament opuse tendinței perverse, atitudine sau comportament pe deplin acceptate social (curățenie, conștiinciozitate, punctualitate, politețe în locul murdăriei, dezordinii, agresivității), așa cum se întâmplă în cazul obsesionalilor, atunci avem imaginea cea mai intuitivă a nevrozei ca rezolvare defectuoasă a conflictului dintre natură și cultură. Căci ceea ce din perspectivă culturală e numit perversiune, denumire care conține o judecată de valoare negativă, constituie tendințe intrinseci ale naturii umane.

În candoarea sa, copilul manifestă aceste tendințe fără reținere, ca o căutare de plăcere nelimitată ce urmează a fi obținută, în succesiune, din exercitarea zonelor erogene (orală, anală, falică) activate inițial de satisfacerea nevoilor alimentare sau de excreție. Din punctul de vedere al normelor culturale, el este așa cum spunea Freud, un „pervers polimorf.

Restricțiile culturale, al căror purtător este familia, vor arunca în inconștient, pe rând, tot ceea ce cultura nu acceptă din sexualitatea infantilă.

Revenind la Dora, pacienta lui Freud, se poate spune că o exercitare foarte intensă în prima copilărie a zonei orale a lăsat urme în inconștient („fixații” la acest tip de plăcere), care la maturitate au alimentat fantezmele perverse. „Iată că această fantasmă perversă, extrem de șocantă, despre suge-rea penisului are cea mai candidă origine; ea este refacerea unei impresii pe care o putem numi preistorică; impresia

130

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

sugarului aflat la sânul mamei sau al doicii.. „⁵⁵ Simptomul „tusei nervoase” apare ca o formațiune de compromis între fantasma inconștientă și interdicția ei.

7.4. Complexul Oedip în nevroza obsesională

Relația dintre simptom și constelația oedipiană este mult mai complicată în cazul nevrozei obsesionale. Conflictul fiind în esență același, diferența față de isterie rezidă în modalitatea de a-1 soluționa. În copilărie, tendințele oedipiene sunt combătute nu prin refulare, așa cum se întâmplă la isterici, ci prin regresie la stadiul anterior de evoluție al libi-doului; de la stadiul falic se revine la stadiul sadic-anal. De aici imaginea stranie și derutantă pe care o oferă uneori nevroza obsesională, care reactivează conflictele infantile prin satisfacerea fantasmatică a dorințelor oedipiene în manieră sadic-anală caracterizată de agresivitate, cruzime.

Unul din exemplele oferite de Fenichel, șocant pentru profani, este pe deplin concludent în acest sens. Este vorba de un pacient dominat de două obsesii: de câte ori vedea o femeie, se simțea obligat să gândească: „Aș putea ucide această femeie”, iar când vedea un cuțit, „aș putea să-mi tai penisul”. Sensul inconștient al primei obsesii, revelat de analiză, este, la un prim nivel, dorința de a-și ucide mama; extensia acestei dorințe la toate femeile constituie o deformare prin generalizare; la un al doilea nivel de profunzime, dorința ucigașă ascundea sub forma sa crudă atașamentul incestuos față de mamă. Cea de a doua obsesie a acestui simptom bifazic exprimă destul de transparent pedeapsa pentru dorințele incestuoase⁵⁶. Că agresivitatea ca trăsătură definitorie pentru stadiul sadic-anal caracterizează gândirea și comportamentul obsesionalilor o demonstrează printre altele, un simptom celebru — marea temere obsesivă a „omului cu șobolani”, pacientul

lui Freud. Apelul la tratamentul psihanalitic i-a fost impus tocmai de conținutul aberant al simptomului. Concentrat, ca ofițer în rezervă, dr. Lorenz ia cunoștință prin intermediul unui coleg de o groaznică pedeapsă orientală: peste fesele condamnatului se aplică un vas cu șobolani, care pătrund sfredelind în anus. Imediat, pacientul s-a gândit că o astfel de pedeapsă s-ar putea aplica unor persoane dragi — tatălui său și prietenei sale. Ulterior, gândul inițial s-a transformat în obsesie. În momentul apariției simptomului, tatăl pacientului era mort de nouă ani.

Pe parcursul vieții, dr. Lorenz s-a gândit de mai multe ori că tatăl său ar putea muri. La doisprezece ani, îndrăgostit de sora unui prieten care nu era suficient de afectuoasă cu el, i-a trecut prin minte că dacă i s-ar întâmpla o nenorocire, de exemplu să-i moară tatăl, mica prietenă ar deveni mai tandră. Cu șase luni înainte de moartea tatălui, i-a venit ideea: „dacă moare tata voi avea mijloacele necesare pentru a mă căsători cu doamna X”, pentru ca apoi să se autopedepsească dorind ca tatăl să-l dezmoștenească. În sfârșit, în ziua premergătoare morții tatălui și-a zis: „Sunt pe punctul de a pierde ce am mai scump pe lume”, adăugând apoi: „Da, dar doamna X îmi este mai dragă”.

Persistența gândurilor ucigăse la adresa tatălui indică faptul că relația cu tatăl a fost decisivă pentru apariția nevrozei. Conform ipotezei lui Freud, în jurul vârstei de șase ani pacientul fusese aspru pedepsit de tatăl său pentru activități masturbatorii. Pedeapsa a pus capăt activităților autoerotice specifice pentru complexul Oedip, dar în același timp a dat naștere unui resentiment durabil față de tată și, mai ales, a constituit obstacolul decisiv care a provocat regresia la stadiul sadic-anal. Așadar, nu numai datorită resentimentului, ci în special datorită particularităților mentale ale stadiului sadic-anal, gândurile omului cu șobolani la adresa tatălui său sunt uneori atât de crude, de distrugătoare.

Aceeași atitudine o manifestă dr. Lorenz față de iubită, fără ca în istoria relațiilor lor să existe vreun eveniment trau-

132

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

matic. Agresivitatea sa îmbracă forme distructive nu numai în obsesia declanșată de relatarea pedepsei orientale, ci și în alte simptome. Într-o vacanță de vară pe care o petrece împreună cu prietena sa și care debutează cu o neînțelegere, pacientul lui Freud produce mai multe simptome alimentate de tendințe agresive inconștiente îndreptate împotriva ei. Compulsia de a o proteja, care apare în timpul unei plimbări cu vaporul, avea drept conținut manifest ideea „nu trebuie să i se întâmple ceva”, iar în plan comportamental insistențele ca Gisela să-și pună gluga. Ideea latentă a simptomului, față de care conținutul manifest reprezintă o apărare, avea sensul contrar. O altă compulsie — cea de a număra în timpul furtunilor până la 40 sau 50 — are ca substrat frica față de un pericol de moarte: dorința inconștientă ca iubita sa să moară sau/și frica de pedeapsă pentru gândurile sale rele. „...Știm că tendințele ostile ale pacientului nostru sunt extrem de violente, asemănătoare unei furii fără sens și deci considerăm că, în ciuda împăcării ulterioare cu doamna, această furie a contribuit în continuare la formarea de obsesii”, comentează Freud manifestările maladive ale pacientului său⁵⁷.

În același context existențial și psihologic, pacientul produce un interesant simptom în doi timpi, care exprimă și el o trăsătură derivată din regresia la stadiul sadic-anal: o puternică ambivalență afectivă față de iubita sa. Aflându-se pe stradă în ziua plecării acesteia, lovește cu piciorul o piatră, pe care se simte constrâns interior să o înlăture pentru a evita un accident al prietenei sale, care urma să treacă prin același loc, peste câteva ore, cu trăsura. După câteva minute, și-a spus că gestul său este absurd și, din nou constrâns interior, a reșezat piatra în mijlocul străzii. Astfel de acte compulsionale în doi timpi, în care primul este anulat de cel de al doilea sunt, scrie Freud, fenomene tipice în nevroza obsesională.

„Desigur, gândirea conștientă a bolnavului le înțelege greșit, atribuindu-le o motivație secundară, le raționalizează. Sensul lor real e reprezentat de faptul că ele exprimă conflictul dintre două tendințe opuse și de intensități aproa-

Există și o dovadă „aproape experimentală”, cum o numește Fenichel, despre relația esențială dintre nevroza obse-sională și regresia la stadiul sadic-anal al dezvoltării libidoului. În studiul Predispoziția la nevroza obsesională, Freud descrie cazul unei paciente care înlocuiește brusc o nevroză de angoasă, de care suferise timp de câțiva ani, cu o nevroză obsesională gravă. Prima nevroză a apărut după ani buni de viață echilibrată și satisfăcătoare, ca reacție la o frustrație majoră — imposibilitatea de a avea copii cu bărbatul pe care îl iubea, soțul ei. Conflictul patogen a avut ca termeni opuși tendințele erotice, exprimate fantasmatic, asociate dorinței de a avea copii, pe de o parte, și normele morale referitoare la fidelitate și familie, pe de altă parte. Cea de a doua nevroză a apărut după devalorizarea vieții genitale, cauzată de impotența soțului. Principalele simptome erau „o penibilă obsesie de a se spăla... și măsuri preventive foarte energice contra unor grave prejudicii pe care ceilalți le-ar putea suferi din partea sa, adică din formațiuni reacționale contra impulsurilor erotico-anale și sadice”⁵⁹.

În aceeași serie de fapte se înscriu, susține Freud, și modificările caracteriale care intervin la unele femei după menopauză, adică după renunțarea la funcția genitală. Tinerele femei grațioase, soțiile iubitoare și mamele tandre se transformă, odată cu vârsta a treia, în persoane agresive, sâcâitoare, meschine și avare, manifestând trăsături de caracter care țin de stadiul sadic-anal. Cu alte cuvinte, renunțarea din motive biologice la activitatea genitală produce regresia la stadiul anterior stadiului genital. Freud subliniază, parcă pentru a-și întări afirmațiile, că fenomenul devolutiv amintit nu a scăpat ochiului ager al scriitorilor satirici, care au fructificat bogata sursă de comic pe care o reprezintă.

Cititorul care a urmărit până aici dezvoltările noastre se va întreba desigur care sunt factorii ce impun diferențele dintre isterie și nevroza obsesională. De ce în fața aceluiași

134
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

conflict, cel oedipian, unii (istericii) aleg refularea acestuia, iar alții (obsesionalii) regresia la stadiul sadic-anal, care precede stadiul falie pe terenul căruia se dezvoltă conflictul oedipian. Terminologia psihanalitică numește această întrebare „problema alegerii nevrozei”.

Întrucât regresia la stadiul sadic-anal este caracteristică pentru nevroza obsesională, „alegerea nevrozei” e determinată de factori care favorizează regresia. Cel mai important dintre ei este fixația la stadiul sadic-anal. „Cu cât fixația e mai puternică, cu atât este mai facilă regresia”, afirmă Fenichel rezumând teoria psihanalitică. Condițiile care favorizează fixația sunt diverse, acțiunea lor putându-se suma. Un grad sporit de erogenitate a zonei anale contribuie, ca dimensiune constituțională, la realizarea fixației. Satisfacțiile exagerate, precum și frustrațiile severe ale erotismului anal joacă un rol important în constituirea fixației. De asemenea, alternanța unor satisfacții exagerate cu frustrații exagerate, ca reacție la primele, are importanța ei.

Influențele culturale sunt prezente implicit sau explicit încă din această fază a dezvoltării libidinale. Cu excepția factorului constituțional, care nu e însă fatal, toate celelalte condiții favorizante ale fixației presupun influențele culturale exercitate de familie. Atât satisfacțiile exagerate, cât și frustrațiile exagerate sau alternanța lor sunt cu puțință doar în cadrul mediului familial. Educația sfincteriană propriu-zisă reprezintă partea explicită a influențelor culturale. Momentul ales pentru a o efectua, precum și modalitatea acesteia participă la producerea fixației. Severitatea educației conduce la fixație prin intermediul frustrării, așa cum caracterul libidinal al educației generează fixația prin satisfacție.

Un alt factor de care depinde regresia este natura organizării falice. Slăbiciunea acesteia predispozează la regresie, pentru că o poziție insuficient consolidată a dezvoltării este mai ușor abandonată decât una consolidată. La subminarea poziției falice poate contribui o reprimare traumatică a activităților erotice specifice acestui stadiu — o amenințare Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 135

explicită sau implicită cu castrarea. Unei astfel de reprimări i-a căzut victimă „omul cu șobolani”, pacientul lui Freud, despre care am vorbit mai sus.

În sfârșit, un al treilea factor important pentru regresia la stadiul sadic-anal este gradul de dezvoltare al eului. „Eul predispus să apeleze la regresie ca mijloc de apărare este puternic

sub un aspect și slab sub alt aspect", scrie Fenichel. Eul obsesionalilor poate fi, își dezvoltă același autor ideile, suficient de puternic pentru a se împotrivi, la o vârstă precoce, tendințelor instinctuale, dar, în același timp, metodele folosite sunt imature, ceea ce ilustrează latura sa slabă.

Ca și în cazul isteriei, revenirea la sexualitatea infantilă este, prin conflictele arhaice pe care le reactivează, cea care produce simptome. Combaterea, în preistoria obsesionalilor, a conflictului oedipian prin regresia (parțială) la stadiul sadic-anal reprezintă o soluție defectuoasă în măsura în care regăsirea de către adult, în condiții de frustrare determinate, a manifestărilor erotice sadic-anale presupune și regăsirea apărărilor împotriva lor și a conflictelor inconștiente dintre respectivele tendințe și mijloacele defensive. În general, obsesionalii sunt dominați, scrie Fenichel, de conflicte „între agresivitate și supunere, între cruzime și blândețe, între murdărie și curățenie, ordine și dezordine”⁶⁰, adică de conflicte legate de erotismul sadic-anal.

Alte două particularități ale nevrozei obsesionale, care se reflectă din plin în planul simptomului, derivă tot din faptul fundamental al regresiei la stadiul sadic-anal. Mai întâi este vorba de mijloacele de apărare utilizate. Spre deosebire de isterie, unde principalul mijloc de apărare îl constituie refularea, în nevroza obsesională mijloacele de apărare predilecte sunt formațiunile reacționale, anularea, izolarea și supra-investirea libidinală a lumii conceptelor, tocmai pentru că tendințele combătute țin de erotismul anal. Așa se explică faptul că uneori în simptomele obsesionale impulsul combătut poate fi conștient. Apelul la izolare, de pildă, face posibilă pătrunderea în conștiință a tendințelor agresive, chiar

136

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ucigașe, tocmai pentru că mecanismul defensiv le separă în mod etanș de motricitate, ceea ce exclude pericolul materializării lor. În al doilea rând, regresia este responsabilă de severitatea extremă a supraeului obsesionalilor, conferindu-i inconfundabile note sadice, de cruzime.

1 7.5. Nevroza și condiția umană

» Una din temele importante și controversate ale teoriei psihanalitice este universalitatea constelației oedipiene: nu numai în inconștientul nevroticilor, ci și în cel al oamenilor sănătoși, nu numai la europeni, unde a fost descoperit de Freud, ci și la populațiile arhaice, chiar dacă au o altă formă de familie, există complexul Oedip. Analiza viselor oamenilor sănătoși, precum și a creațiilor literare, așa cum vom vedea într-unui din capitolele următoare, atestă omniprezența conținuturilor oedipiene. Întrucât deosebirea dintre omul sănătos și nevrotic nu este dată de absența complexului Oedip la primul, se pune întrebarea în ce constă aceasta deosebire, dacă există vreuna din punct de vedere psihanalitic.

Diferența este de ordin cantitativ: în timp ce la omul sănătos reziduurile etapelor psihosexuale infantile sunt minime, el depășind complexul Oedip, la nevrotic fixațiile infantile au o pondere covârșitoare. Tocmai pentru că predispoziția la nevroză rezidă în asemenea fixații, „vindecarea” psihanalitică poate fi echivalată cu maturizarea. Pentru a relua împreună cu Fenichel o metaforă a lui Freud, la omul sănătos doar puține „trupe de ocupație” au rămas în spate, în poziția complexului Oedip; marea masă a armatei dezvoltării psihice a atins pozițiile genitalității adulte orientate spre reproducere, făcându-1 pe individ apt de alte alegeri de obiect decât cele infantile (părinții). Dimpotrivă, la nevrotic potențial cea mai mare parte a trupelor au rămas în poziția complexului Oedip și doar o infimă parte au avansat. La cea mai mică

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 137

dificultate, avangarda, puțin numeroasă, revine la pozițiile consolidate din spate.

Deși depășirea complexului Oedip ferește de nevroză în condiții existențiale obișnuite, diferența doar graduală dintre nevrotic și omul sănătos nu exclude apariția disfuncțiilor psihice la cel din urmă în condiții existențiale limită. Frustrări exterioare excesive pot impune regresia și nevroza la cei care au parcurs o dezvoltare psihosexuală normală. Faptul de a trăi în cultură, definitoriu în exclusivitate pentru om, implică, în cel mai bun caz, doar potențial nevroză.

8. De la psihologia inconștientului la estetică: Witz-ul

Așa cum studiul actului ratat constituie una din pietrele de rezistență ale edificiului psihianalitic, confirmând încă odată (după vis) că între simptomul nevrotic și starea de sănătate deosebirea, realizată pe fondul unei identități structurale, este doar de grad și permițând astfel trecerea de la psihopatologie la psihologie, cercetarea cuvântului de spirit face trecerea de la psihologia inconștientului la disciplinele filosofice (estetică).

Este interesant de remarcat că prezența spiritului în acest produs al inconștientului este evidentă în termenul limbii franceze sau în cel al limbii române, în timp ce termenul german își dezvăluie legătura cu spiritul doar în urma unei investigații etimologice. După cum ne informează dicționarul etimologic al limbii germane din seria Duden⁶¹, rădăcina indogermanică din care provine Witz trimitea la „wissen” (cunoaștere), de unde s-a dezvoltat sensul „Verstand” (intelect), „Klugheit” (înțelepciune), „Schlauheit” (viclenie). În secolul XVII, sub influența limbii franceze („esprit”) și a limbii engleze („wit”), Witz capătă și sensul de „dar al formulării spirituale”. Abia din secolul XVIII, sensul de „Spott, Scherz” (glumă) devine predominant.

138

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Freud își înscrie explicit contribuția în prelungirea strădaniilor filosofilor de a defini cuvântul de spirit și de a-i explica efectul comic. La autorități ale domeniului, cum ar fi Th. Vischer, Kuno Fischer și Th. Lipps, cuvântul de spirit e încadrat în estetică drept o subclasă oarecum marginală a comicului. Întemeietorul psihianalizei este nemulțumit de caracterul parțial al contribuției înaintașilor, printre care îl include și pe Kant, de absența unei teorii coerente, care să integreze aceste contribuții, de insuficiențele fiecăreia dintre ele, autorii menționați neputând identifica, de pildă, trăsăturile indispensabile pentru existența cuvântului de spirit, dar nu părăsește teritoriul esteticii. Definiția pe care o dă cuvântului de spirit din perspectivă psihianalitică este pe deplin concludentă în acest sens: „cuvântul de spirit este o contribuție adusă comicului din domeniul inconștientului”⁶².

Oricât de surprinzător ar fi pentru cei animați de prejudecăți în ce privește psihianaliza sau pentru cei ale căror lecturi nu includ lucrarea Cuvântul de spirit și relațiile sale cu inconștientul, lucrare asupra căreia se concentrează acest subcapitol, Freud abordează aici, spre deosebire de alte texte de psihianaliză aplicată, dimensiunea formală a obiectului cercetat (cuvântul de spirit), mijloacele tehnice în absența cărora efectul comic al râsului nu este obținut. Cum tehnica este cea care conferă valoare estetică, Freud se plasează, tratând-o pe multe pagini, pentru o dată cel puțin, îndoielnic și în perimetrul esteticii, nu numai al psihologiei artei. Din acest motiv Tzvetan Todorov îl alătură celor câțiva „solitari” care au preferat interpretării textelor particulare „descrierea generală a formelor discursive”. Cuvântul de spirit și relațiile sale cu inconștientul ar ocupa „un loc de cinste” între Tratatul despre fabulă a lui Lessing și Morfologia basmului de Propp⁶³.

Dintre numeroasele procedee tehnice ale cuvântului de spirit, optprezece la număr, după inventarul realizat de Todorov, ne vom opri doar asupra câtorva, și anume asupra acelor în care legătura tehnicii cu inconștientul este mani-

Impuritatea spiritului: psihianaliza ca hermeneutică 139

festă. Aceasta pentru că aportul lui Freud nu constă nici în descrierea diferiților tropi, nici în tehnica interpretării, cum susține Todorov, ci tocmai în analiza relației dintre inconștient și procedeele tehnice datorită cărora primul devine comunicabil într-un mod care presupune virtuțile artisticului. Pentru filosofia inconștientului, studiul lui Freud asupra cuvântului de spirit e important mai ales datorită luminilor pe care le aruncă asupra metamorfozelor la care trebuie supus sufletul inconștient pentru a deveni comunicabil prin intermediul spiritului conștient.

Spre deosebire de actul ratat, vis sau simptomul nevrotic, produse ale sufletului inconștient pe care conștiința nu le înțelege, cuvântul de spirit, deși se alimentează din aceeași sursă, este accesibil înțelegerii conștiente. Efectul comic al râsului indică atingerea scopului comunicării, care singularizează cuvântul de spirit printre produsele inconștientului cercetate până acum. Prin urmare, opoziția dintre suflet și spirit nu mai conduce în cazul cuvântului de spirit la un compromis care evită comunicarea, fapt evident în caracterul

îndeobște ininteligibil al actului ratat, visului sau simptomului nevrotic, care ascund anumite conținuturi sufletești interzise cultural, ci la o sinteză, întrepătrundere a sufletului și spiritului, care permite aducerea în planul conștiinței, fără conflict, a tendințelor pulsionale. Beneficiul plăcerii estetice indică și răsplătește reușita acestei metamorfoze. Cercetarea lui Freud asupra dimensiunii formale a cuvântului de spirit pornește de la întrebarea autentic fenomenologică referitoare la esența cuvântului de spirit. Într-o altă formulare, Freud se întreabă dacă efectul comic, în absența căruia cuvântul de spirit e de neconceput, provine din tehnica sau din ideea sa. Explicitând ideea subiacentă a mai multor cuvinte de spirit, întemeietorul psihanalizei ajunge la concluzia, oricând verificabilă, că râsul e provocat de tehnică, nu de idee.

Una din cele mai importante caracteristici formale ale cuvântului de spirit este concizia. Ca și în cazul visului, corn-

140

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

parația dintre conținutul manifest și ideea sa latentă conduce la constatarea că ultima este mult mai amplă decât Witz-ul pe care l-a produs. În cuvântul de spirit atribuit de Heine unuia din personajele sale, adesea invocat de Freud ca ilustrare, acesta se lauda: „Am stat lângă Rotschild, care m-a tratat ca pe unul din ai săi, cu totul famitionar”. Sursa efectului comic este cuvântul „familionar” rezultat din sinteza cuvintelor familiar și milionar, care traduce și maschează prin râs amărăciunea provocată celui cu venituri modeste de familiaritatea pe care i-o arată un milionar, întotdeauna marcată de ceva forțat, de distanță și condescendență.

Variațiunile pe tema conciziei sunt numeroase, iar Freud nu evită să le treacă în revistă și să le analizeze cu minuția-i cunoscută. Pe lângă contopirea a două cuvinte, în a cărei categorie intră și rebotezarea unuia din potenții Europei de odinioară, pe numele său Leopold, datorită relației speciale cu o femeie numită Cleo, contemporanii poreclindu-l Cleo-pold, concizia poate fi realizată și prin modificări neînsemnate ale cuvintelor sau prin utilizarea diferită a aceluiași material lingvistic. Cuvântul de spirit „am călătorit cu el tete-â-bete” transmite cu mare economie de mijloace, prin modificarea unei singure consoane, următoarea idee: am călătorit tete-â-tete cu X, care este un animal prost (bete). Concizia este maximă când cuvântul de spirit rezultă dintr-o altă organizare a aceluiași material lingvistic. Remarcii lui Napoleon I „Turti gli italiani danzano si male?” doamna căruia îi fusese adresată și al cărei amor propriu național fusese rănit răspunde extrem de spiritual și economic (prin utilizarea numelui de familie al lui Napoleon despărțit în silabe): „Non tutti, ma buona parte”. Cazul ideal al utilizării aceluiași material lingvistic îl constituie procedeul dublului sens, efectul comic fiind provocat de reactivarea sensului propriu: „Cum îți mergel l-a întrebat orbul pe paralytic; așa cum vezi, i-a răspuns paralyticul orbului”.

După ce trece în revistă multe alte cazuri de concizie, Freud o echivalează, spre surprinderea noastră, cu procedeul

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 141

condensării, care acționează și în actul ratat, vis sau simptom nevrotic. Surprinderea e provocată de nediscriminarea, cel puțin aparentă, între produse nonspirituale, care nu urmăresc comunicarea, ci, dimpotrivă, își disimulează mesajul, și produse spirituale, în care comunicarea se află pe primul plan. Dacă cineva ar obiecta că prin concizie (condensare) am descris doar unul din mijloacele tehnice ale cuvântului de spirit și că acest element poate reprezenta o cantitate neglijabilă în structura alcătuită de totalitatea procedeelelor tehnice, atunci deconcertarea va atinge punctul maxim în momentul în care va aila, așa cum vom vedea mai departe, că travaliul cuvântului de spirit și travaliul visului se suprapun perfect.

Vom regăsi în travaliul visului nu numai condensarea, ci și deplasarea, reprezentarea prin contrariu, nonsensul. Am putea vedea în aceste coincidențe tehnice, deloc întâmplătoare, expresia cea mai clară a reduccionismului freudian, care tratează indistinct sufletul și spiritul, a psihologismului său. Numai pentru o lectură superficială, lucrurile se prezintă astfel, deoarece Freud, subliniind ideea că deosebirea dintre cuvântul de spirit și vis (sau act ratat, simptom nevrotic), constă în intenția comunicării — Witz-ul este cel mai social

dintre produsele care urmăresc plăcerea — oferă și instrumentul diferențierii acțiunii aceluiași procedee în produsele spirituale și nonspirituale. Criteriul este, așa cum am constatat și în alte cazuri (relația boală-sănătate psihică), cantitativ. Acțiunea condensării, deplasării, reprezentării prin contrariu sau a nonsensului este limitată, diminuată în cazul cuvântului de spirit de intenția comunicării, neputând atinge din acest motiv cotele încifrării ininteligibile, caracteristice visului sau simptomului nevrotic. Acest „mai puțin”, care dezvăluie, în aceeași măsură în care ascunde, poate fi infinit (istoric, cultural, etnic) circumstanțiat, constantă rămânând limitarea acțiunii procedeeleor travaliului inconștient de intenția comunicării.

142

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Deplasarea, care în vis se află la originea unei adevărate răsturnări de valori, mutând accentul psihic de la conținuturi importante dar neacceptate cultural la conținuturi lipsite de importanță dar acceptate de cenzură, în așa fel încât primele devin de nerecunoscut, este îngrădită în cazul cuvântului de spirit de condiția comunicării, deci a inteligibilității pentru un al treilea, individual sau colectiv, real sau potențial. Agresivitatea lui Heine față de bogătașul parizian care, intrând în salonul unde poetul german discuta cu poetul francez Soulie, îi atrage în jurul său ca un magnet pe cei prezenți, se exprimă prin intermediul unui cuvânt de spirit cu dublu sens, ceea ce o face comunicabilă social, stârnind, în locul respingerii, râsul. Reacția celor prezenți față de bogăție e comentată de Soulie prin: „Priviți cum secolul XIX se închină vițelului de aur”, la care Heine remarcă: „Dar el trebuie să fie mult mai bătrân.” Dublul sens al cuvântului vițel (propriu și figurat) este folosit pentru a muta accentul de la ideea avansată de Soulie — iată și secolul XIX se comportă la fel ca vechii evrei față de vițelul de aur — la persoana bogătașului. Acesta nu mai e vițel, ci un bou în toată firea. Duritatea ideii latente a cuvântului de spirit nu este disimulată prin deplasare, așa cum s-ar întâmpla în cazul visului, ci doar atenuată, devenind acceptabilă cultural, așa încât efectul obținut este râsul.

Tot un caz de deplasare (reprezentare prin ceva asemănător) este și aluzia, care apare adesea în cuvântul de spirit. Un alt exemplu din cartea lui Freud poate ilustra modul în care tehnica deplasării prelucrează agresivitatea în cazul cuvântului de spirit. Este vorba de doi parveniți americani, care, după ce au strâns o avere considerabilă, încearcă să pătrundă în lumea bună. Una din căile alese este de a-și face portretele la cel mai bun și cel mai scump pictor al orașului. Cu ocazia unei petreceri, le expun așezate unul lângă altul, cel mai important critic de artă al locului fiind chemat să le aprecieze. Acesta le privește îndelung și, în cele din urmă, întreabă arătând spre spațiul liber dintre portrete: „Dar unde este mântu-impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 143

itorul?” Ideea latentă a cuvântului de spirit de o agresivitate extremă — „tâlharii îi văd, dar unde este mântuitorul?” — devine comunicabilă într-o formă care o lasă să transpară, anulându-i virulența.

Dacă vom compara aceste cazuri de deplasare cu cele descrise în Interpretarea viselor, diferența între modul de acțiune al deplasării în cuvântul de spirit și în vis se clarifică. Legătura dintre conținutul manifest și conținutul latent al visului poate fi atât de bine mascată de deplasare, încât doar o interpretare laborioasă o poate scoate la lumină. Astfel, în timp ce elementul central al visului despre monografia botanică este „botanica”, în conținutul latent cu totul altele sunt prioritățile: complicațiile și conflictele dintre colegi, reproșul că visătorul (Freud) face prea multe sacrificii pentru slăbiciunile sale. Deplasarea de accent de la ideile latente la conținutul manifest ar putea să se bazeze, presupune Freud pe o laxă legătură de tipul opoziției între botanică și preferințele visătorului, printre care botanica n-a figurat niciodată.

Pentru a reveni la aluzie, care e o formă a deplasării, To-dorov semnalează în Retorica lui Freud un pasaj din Introducere în psihanaliză, unde se face distincția între aluzie în gândirea conștientă, cuvântul de spirit și vis. În timp ce la nivelul gândirii conștiente trebuie să existe o legătură de conținut între înlocuitor și înlocuit, cuvântul de spirit, deși poate renunța la îndeplinirea acestei condiții, substituind legăturii de conținut legături exterioare de tipul consonanței sau a sensului multiplu al cuvintelor, trebuie să respecte condiția

inteligibilității, căci „dacă drumul înapoi de la aluzie la elementul înlocuit nu este facil, cuvântul de spirit își pierde orice efect”⁶⁴. În schimb, deplasarea din vis nu ține seama de niciuna din cele două condiții menționate, relația dintre înlocuitor și înlocuit fiind exterioară și laxă, așa încât devine de nerecunoscut. „Cenzura visului și-a atins scopul, conchide Freud, când a făcut de nerecunoscut drumul de la aluzie la elementul înlocuit”⁶⁵. Asta ar însemna că intenția

144

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

comunicării în cuvântul de spirit relaxează cenzura, fără să permită totuși manifestarea directă a tendințelor inconștiente.

Deoarece considerăm că aportul lui Freud nu constă în descrierea figurilor de stil, ci în analiza relației dintre tehnica artistică și inconștient, nu vom mai discuta și celelalte mijloace tehnice ale cuvântului de spirit, de pildă reprezentarea prin contrariu sau nonsensul, ele putând fi regăsite, asemeni condensării și deplasării, în travaliul visului, unde acționează neîngrădite de condiția comunicării, ci ne vom ocupa de modul în care tendințele inconștiente conduc la plăcerea estetică, în loc de a fi patogene, cum se întâmplă în cazul simptomului nevrotic. Totuși, pentru a elimina orice urmă de îndoială cu privire la valoarea contribuției lui Freud la estetică, vom reda, după Todorov, echivalenții retorici ai termenilor psihanalitici folosiți de Freud. „Propunem deci, în loc de «condensare», «întrebuințare multiplă», «dublu sens» și «calambur», alte patru grupe bazate pe opoziția dintre asemănare și identitate, ocurență unică și multiplă: anta-naclaza, paronomasa, silepsa, iar pentru cel de al patrulea caz, după cum cel de al doilea semnificativ este parțial sau total absent, contaminări și calambururi”⁶⁶. Reluând afirmația lui Benveniste din 1956, Todorov subliniază că Freud a căzut fără să bănuiască peste „vechiul catalog al tropilor”, pentru ca apoi să conchidă că, în pofida limitelor sale, Cuvântul de spirit e cea mai importantă lucrare semantică a epocii.

8.1. Plăcerea estetică

' *

Colaborarea, indispensabilă pentru existența cuvântului de spirit, între tehnică și inconștient se manifestă nu numai la nivelul creatorului Witz-ul (condiția inteligibilității), ci și la nivelul publicului acestuia, în plăcerea estetică prin care-i răspunde. Deși efectul comic (râsul) produs de Witz pare a fi

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 145

indivizibil, el poate fi analizat, ca râs produs de tehnică și râs produs de tendințele inconștiente. O astfel de analiză este favorizată de subdivizarea cuvântului de spirit în două categorii: Witz inofensiv, fără tendință, și Witz cu tendință (sexuală sau agresivă). În cazul primei categorii, râsul are particularitatea unei intensități scăzute „plăcerea pe care ne-o oferă cuvântul de spirit inofensiv este aproape întotdeauna mediocră; ea se reduce la o clară senzație agreabilă sau la un zâmbet ușor”, scrie Freud, care derivă tocmai din faptul că e provocat doar de tehnică⁶⁷.

Înainte de a ne ocupa de calitatea plăcerii produse de tendințele inconștiente exprimate prin cea de a doua categorie a cuvântului de spirit, este necesar să ne oprim asupra unei dificultăți în fața căreia ne pune gândirea lui Freud. Dacă plăcerea produsă de Witz-ul inofensiv, așa modestă cum este, rezultă doar din tehnică, atunci s-ar părea că relația acestei categorii cu inconștientul devine problematică. Altfel spus, dacă totuși există și în acest caz o relație cu inconștientul, în ce constă ea?

Deși nu exprimă tendințe refulate, cuvântul de spirit inofensiv are o dublă legătură cu inconștientul. În sens tehnic, Witz-ul își datorează forma de expresie inconștientului. Pentru a transforma un gând inofensiv în cuvânt de spirit, este nevoie de a alege, dintre expresiile posibile, pe cea adecvată (spirituală), alegere realizată în inconștient. Prin urmare, cuvântul de spirit inofensiv nu constituie o excepție de la regulă: și în cazul său, o idee preconștientă este atrasă pentru o clipă în inconștient, pentru a fi oferită apoi percepției conștiente, în al doilea rând, deși nu contribuie la eliberarea unor tendințe ascunse — acele tendințe ale naturii umane respinse de cultură —, Witz-ul inofensiv regăsește și el naturalul din om într-un mod specific. Plăcerea generată exclusiv de tehnică, orientarea atenției, în jocurile de cuvinte de exemplu, spre sunetul cuvintelor și nu spre sens, contribuie la economisirea

energiei psihice consumate de gândire, spi-

146

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

rit critic și celelalte activități culturale, revenindu-se astfel la jocul copilului cu cuvinte și idei.

Spre deosebire de efectul anemic al cuvântului de spirit inofensiv, râsul provocat de cuvântul de spirit cu tendință este tumultuos, puternic — o adevărată izbucnire de vitalitate. Cum tehnica este identică în cele două cazuri, Freud atribuie ceea ce el numește „hohote de râs” acțiunii pe care o are manifestarea controlată a tendințelor inconștiente. Fie că este vorba de anecdota obscenă, prin care se satisface o componentă parțială a libidoului (cea vizuală), blocată de incapacitatea femeii evaluate cultural de a accepta sexualul frust, fie că e vorba de Witz-ul cu tendință agresivă, râsul puternic la care conduc se alimentează din energia psihică necesară reprimării unei tendințe prohibite cultural pe care Witz-ul a economisit-o tocmai prin faptul că a permis respectivei tendințe să se manifeste. Concluzia pe care o derivă Freud din dezvoltările anterioare este fundamentală pentru estetica psihanalitică: plăcerea produsă de tehnică este doar plăcere preliminară, doar o parte — cea introductivă — a ceea ce numim nediscriminatoriu plăcere estetică. Rolul plăcerii preliminare este de a deschide izvoarele unei plăceri mai intense, care rezultă din ridicarea unor interdicții și din retrăirea unor tendințe naturale (sexuale și agresive), interzise cultural. Astfel, plăcerea estetică în ansamblul ei este un amestec de plăcere spirituală și senzorială, care corespunde amestecului de natură și cultură, inconștient și tehnică din cuvântul de spirit.

Ne-am putea gândi că această fericită sinteză dintre natură și cultură în cuvântul de spirit, fericită deoarece tensiunea dintre cele două dimensiuni ale omului nu este patogenă, ca în cazul simptomului nevrotic, uneori însoțit de o suferință insuportabilă, și nici generatoare de neplăcere, ca în cazul visului (coșmarul) sau actului ratat, ci se rezolvă în plăcerea efectului comic al râsului este cu puțință doar pentru că tendințele naturale care transpar aici sunt doar anticulturale și nu aculturale. Cu alte cuvinte, gradul de opoziție

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 147

față de cultură al tendințelor inconștiente din cuvântul de spirit este redus, așa încât ele pot fi controlate și prelucrate cu ușurință prin mijloacele tehnicii artistice. Parcurgând capitolul următor, va trebui să constatăm că artistul are capacitatea de a prelucra și controla chiar tendințele asociale cele mai periculoase (tendințele oedipiene), adică de a le conferi caracterul comunicabilității.

9. Estetica psihanalitică: complexul Oedip în literatură

Că arta este unul din cele mai impure produse ale spiritului, estetica o știe de mult. Deși stă sub semnul valorii estetice, arta încorporează în același timp diverse valori extraestetice. Artă este autonomă, dar și eteronomă, demonstrează Tudor Vianu în Estetica sa, sintetizând cele mai semnificative contribuții în domeniu. Dintre valorile extraestetice, Vianu trece în revistă valoarea biologică și sexuală, munca, viața socială, religia. În capitolul „Valoarea biologică și sexuală a artei” consacră un subcapitol teoriei psihanalitice a artei, perspectiva relației dintre spirit și suflet fiind însă cel mult implicată, dacă nu absentă. Or, dacă psihanaliza are o contribuție la estetică, atunci aceasta se specifică tocmai ca studiere a relației spirit-suflet sub un nou aspect și, așa cum am văzut în capitolul anterior dedicat cuvântului de spirit, nu este vorba doar de identificarea unei impurități anume a spiritului — cea venind dinspre sufletul inconștient —, ci totodată și de modalitățile în care singularul este metamorfozat în universal, sufletul în spirit. Prin urmare, estetica psihanalitică nu se reduce la o psihologie a artei sau la o hermeneutică realizată din perspectiva inconștientului, ci vizează și dimensiunea formală, tehnică, a operei de artă, cea care face comunicabil inconștientul acultural.

Dintre conținuturile sufletului inconștient, ne reține atenția prin semnificația sa deosebită constelația afectivă și ideatică numită în psihanaliză complex Oedip. Constituit din

148

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

tendințele incestuoase și paricide care se manifestă deschis în prima copilărie (între 3-6

ani), complexul Oedip este reziduul etapei decisive a trecerii de la natură la cultură. Prezentă în toate culturile, chiar dacă în forme diferite, sursă a structurilor fundamentale ale personalității umane, depășirea sa reușită fiind decisivă pentru sănătatea mentală a individului adult (vezi capitolul 7 „Hermeneutica simptomului nevrotic”), constelația oedipiană are o importanță care-i conferă un loc privilegiat printre temele operei de artă în genere și ale literaturii în special. În eseu Dostoevski și paricidul, Freud afirmă că trei dintre capodoperele „literaturii tuturor timpurilor — Oedip rege de Sofocle, Hamlet de Shakespeare și Frații Kamarazov de Dostoevski” tratează motivul oedipian al paricidului⁶⁸. În schimb, Marthe Robert vede în constelația oedipiană tema fundamentală a oricărei opere de artă: „Complexul Oedip fiind un fapt omenesc universal, nu există ficțiune, nici reprezentare, nici artă a imaginii care să nu devină într-un fel, ilustrarea lui voalată. În acest sens, romanul nu este decât un gen „oedipian” printre altele...”⁶⁹

Deși în cultura română lipsesc, din cauza interzicerii comuniste a psihanalizei, textele fundamentale dedicate problemei în discuție (cărțile lui Otto Rank, Ferenczi, Jones etc), în cele ce urmează nu-mi propun să recuperez această întârziere impusă de ideologie, documentând prezența mai directă sau mai voalată a complexului Oedip în operele de artă. Mult mai semnificativ pentru estetica psihanalitică mi se pare demersul care înregistrează și analizează procedeele prin care conținuturile oedipiene ale inconștientului devin comunicabile. Însă descrierea mijloacelor prin care opera de artă încorporează și exprimă în limitele valorii estetice dimensiuni extraestetice ale inconștientului va documenta implicit și prezența complexului Oedip la acest nivel. Mă voi limita la literatură.

Două sunt, după Freud (Dostoevski și paricidul), caracteristicile exprimării literare a constelației oedipiene: învă-

Impuritatea spiritului: psihaliza ca hermeneutică 149

luirea și atenuarea (istorică). Ține de condiția literaturii ca formă a spiritului să absoarbă asperitățile interzisului cultural pentru a-l putea pune în discuție în vederea unui efect cathartic. În timp ce prezentarea directă a intențiilor pari-cide, de pildă, ar șoca și ar trezi împotrivire, atenuarea și învăluirea lor le face comunicabile și are efect purificator. Deși Freud lasă impresia, în textul citat, că în terapia psihanalitică e posibil un acces direct la conținuturile inconștientului („Mărturisirea directă a intenției de paricid, așa cum o obținem în cursul terapiei psihanalitice”⁷⁰), trebuie precizat că nici măcar aici întâlnirea cu inconștientul nu este imediată și nemijlocită. Ea este mediată de lupta cu rezistențele, care necesită un timp considerabil.

Alături de atenuarea motivului oedipian care ține de condiția operei literare, atenuare pe care o putem numi sincronică, există și o atenuare istorică sau diacronică. Din dezvoltările lui Freud, reiese că progresul cultural impune o prezentare tot mai indirectă a motivului oedipian în ansamblul său sau a unuia din elementele sale: De la transparența maximă permisă literaturii, pe care o realizează Oedip rege de Sofocle, transparență ce nu exclude, așa cum vom vedea, „atenuarea”, până la Hamlet de Shakespeare cu prezentarea în oglindă a tendințelor paricide și incestuoase, de neidentificat și neidentificate în absența psihanalizei, distanța parcursă în sensul ascunderii, incifrării este considerabilă.

9.1. Straniul și complexul Oedip

Una din cele mai incifrate prezențe ale motivului oedipian în literatură o înregistrează Freud în nuvela lui E.T.A. Hoffmann Omul cu nisipul. Deși întemeietorul psihanalizei e preocupat, în amplul studiu intitulat Straniul, mai ales de conținuturile care produc la cititor sentimentul stranieții, analiza sa poate fi utilizată și pentru a pune în evidență

150

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

mijloacele comunicării artistice a unui aspect al constelației oedipiene.

Înainte de a ne opri asupra procedeelelor folosite de Hoffmann, nu este lipsit de interes să semnalăm că, la fel ca în cazul cuvântului de spirit, Freud se situează declarat în perimetrul disciplinei filosofice care este estetica, deși într-o zonă marginală — cea a straniului. Puțin cunoscute celor care judecă grăbit psihaliza, ambele atitudini îi sunt caracteristice.

Uneori, Freud s-a lăsat fără rețineri în voia impulsului filosofic, cel mai concludent caz fiind poate eseu Dincolo de principiul plăcerii, unde schițează o ontologie, după cum domeniile

marginale — actul ratat, visul, nebunia, Witz-ul, straniu — constituie principalele surse ale cunoștințelor psihanalizei.

Referindu-se la rezultatele cercetării lui Jentsch asupra sentimentului de straniețate provocat de Omul cu nisipul, Freud contestă concluzia predecesorului său, care susținea că nesiguranța intelectuală privitoare la natura de ființă vie sau mecanism a păpușii Olympia ar fi sursa înfiorării cititorului. Rezultatul aplicării perspectivei psihanalitice la estetica straniului este diferit, regăsind și particularizând definiția cunoscutului filosof Fr.W. Schelling: „Straniu (unheimlich) este tot ceea ce trebuia să rămână secret, ascuns, dar s-a manifestat”. Reformulată psihanalitic, definiția lui Schelling trimite la întoarcerea refutului. Ascunsul manifestat în nuvela lui Hoffmann este complexul infantil al castrării, corelatul indispensabil al complexului Oedip.

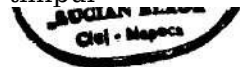
Conform folclorului german, omul cu nisipul (Sand-mann) este un personaj înfricoșător, care le scoate ochii copiilor ce refuză să meargă la culcare, aruncându-le nisip în ochi și folosindu-i apoi drept hrană pentru copiii săi din lună. Pentru destinul sumbru al studentului Nathanael, care se află în centrul nuvelei lui Hoffmann, determinantă este tocmai întâlnirea cu avocatul Coppelius și apoi cu opticianul ambulant Coppola, cele două alter-egouri ale omului cu nisipul.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 151

Prima întâlnire a copilului Nathanael cu avocatul Coppelius constituie, după Freud, și prima dezvoltare în cititor a sentimentului straniețatii: spionându-și tatăl și pe Coppelius (un oaspete pe cât de obișnuit al familiei, pe atât de neplăcut), care practicau împreună, în biroul tatălui, o activitate misterioasă cu iz alchimic, micuțul se trădează printr-un țipăt în momentul în care Coppelius striga „ochi îmi trebuie”, este prins de acesta și doar intervenția tatălui îl salvează de la pierderea ochilor pe care avocatul cel crud voia să i-i scoată cu scântei și apoi să-i arunce pe vatră. Emergența fantasticului în lumea reală a povestirii echivalează cu un prim contact al cititorului cu refutul, învăluit cu grijă de scriitor.

Ca student, Nathanael, îl reîntâlnește pe omul cu nisipul sub întruhiparea opticianului ambulant Coppola, a cărui profesie sugerează interesul său pentru ochi. El vinde barometre, dar și „ochi frumoși”, adică ochelari. Împreună cu profesorul Spalanzani, Coppola construiește un automat extrem de reușit — păpușa Olympia — căruia îi pune ochii. Colaborarea celor doi amintește de activitatea comună a avocatului Coppelius și a tatălui lui Nathanael. Studentul, asemeni copilului de odinioară, îi spionează, de astă dată printr-un ochean cumpărat de la Coppola, și-i surprinde dis-putându-și opera: „opticianul a luat cu el păpușa de lemn, fără ochi, iar mecanicul Spalanzani îi aruncă lui Nathanael în piept ochii însângerați ai Olimpiei, care zăceau pe jos, spunându-i că de la el i-a furat Coppola”⁷¹. Scena îi produce studentului un acces de nebunie, asemănător celui din copilărie, care se încheie cu încercarea de a-1 sugruma pe presupusul tată al Olimpiei.

A treia întâlnire a lui Nathanael cu Coppelius îi este fatală. Abia însănoșit, studentul intenționează să se căsătorească cu logodnica sa pe care a regăsit-o. În timpul unei plimbări, cei doi se urcă în tyj««riBWSSBlui, de unde Nathanael îl observă printre oamejm dg^SjgJSffldă \ Coppelius. Apropierea acestuia îi provoacă iMMieWTAft&es le nebunie, în timpul



152

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

căruia încearcă să-și arunce în gol logodnica, iar apoi își pune capăt zilelor în același mod strigând în timpul căderii: „Ha, ochi frumoși, ochi frumoși”.

Sentimentul straniului, pe care nuvela lui Hoffmann îl produce din abundență la cititor, provine, consideră Freud, din „ideea scoaterii ochilor” și nu din nesiguranța intelectuală, așa cum susține Jentsch. Iar această idee are un efect atât de tulburător pentru că frica de orbire este un substitut al fricii de castrare resimțită de fiecare în copilăria sa în context oedipian. La băiat frica de castrare inhibă înclinațiile incestuoase față de mamă, și-1 reorientează spre identificarea cu tatăl, adică spre interiorizarea comandamentelor care

emană de la acesta. Așadar, refulatul, ascunsul (heimlich), care se manifestă în contact cu ideea scoaterii ochilor este frica de castrare, a cărei retrăire se asociază cu sentimentul straniului (unheimlich).

În demersul prin care justifică substituirea simbolică a castrării prin orbire, întemeietorul psihanalizei invocă nu numai experiența clinică a tratării nevroticilor, care demonstrează importanța „complexului castrării” pentru viața sufletească, dar și studiul viselor, fantasmelor, miturilor și operelor literare. Ilustrarea cea mai concludentă o oferă legenda lui Oedip, prelucrată literar de Sofocle, în care pedeapsa pe care acesta și-o aplică pentru paricid și incest este autoorbirea, ca formă atenuată a castrării ce i s-ar fi convenit conform legii talionului. Înainte de a vedea cum ajunge pierderea ochilor să simbolizeze castrarea, ceea ce ne interesează în primul rând pentru estetica psihanalitică, să mai înregistrăm unul din argumentele prin care Freud susține, în contextul nuvelei Omul cu nisipul, relația dintre frica pentru ochi și frica de castrare.

Dacă-1 înlocuim pe Coppélius — Coppola — omul cu nisipul cu tatăl, care, în fantezmele oricărui băiat este cel care aplică pedeapsa privării de penis pentru manifestările sale incestuoase, atunci frica pentru ochi ca substitut al fricii de castrare devine una din reacțiile fiului față de interdicțiile

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 153

paterne impuse sexualității sale*. Iar această substituire este legitimată în ordine simbolică de prietenia și colaborarea dintre tată și Coppélius. Tatăl și Coppélius reprezintă obiectivarea celor două imagini — pozitivă și negativă — pe care fiul și le face în primii ani ai vieții despre părintele său, corespunzător sentimentelor de iubire și ură pe care le nutrește față de el. Tatăl rău vrea să-i scoată ochii (să-1 castreze), în timp ce tatăl bun îl apără.

Realizarea dorinței paricide este pusă pe seama lui Coppélius — tatăl rău îl omoară pe cel bun. Păpușa Olimpia este un alter-ego al lui Nathanael, pentru că poartă ochii studentului furat de Coppola, iar Spalanzani și Coppola reprezintă reeditarea primei perechi paterne etc. Din punctul de vedere al tehnicii scriitorului, simbolizarea fricii de castrare prin frica pentru ochi este un procedeu oniric, utilizat, desigur, nedeliberat. Onirologia psihanalitică îl clasifică printre simbolurile universale — Jung le-ar numi simboluri arhetipale —, adică printre simbolurile care populează imaginarul uman în toate timpurile și locurile. Deghiizarea conținutului sexual este, în acest caz, dublă: pe de o parte, pierderea membrului viril este reprezentată prin pierderea altui organ (amputarea mâinii sau piciorului, căderea părului sau extragerea unui dinte ar fi putut juca același rol), iar pe de altă parte, substituirea simbolizatului prin simbolizat presupune ceea ce, de asemenea, se întâmplă adesea în vis, și anume „deplasarea de jos în sus”. Astfel, încifrarea devine impenetrabilă pentru visător. Scriitorul se deosebește de visător prin modul în care utilizează simbolismul oniric universal, plasându-1 ca emergență a imaginarului, într-un context realist și inteligibil. Tocmai această alternanță și întrepătrundere a realului și imaginarului (fantasticului), a inteligibilului și neinteligibilului pentru conștient constituie, poate, secretul forței artistice a lui Hoffmann.

Coppélius îl desparte pe Nathanael de logodnica sa, distruge păpușa Olimpia, al doilea obiect al iubirii sale, și-1 determină să se sinucidă când era pe punctul să se căsătorească.

154

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

9.2. Hamlet și Oedip

Dacă în Omul cu nisipul transpare doar un aspect al constelației oedipiene (frica de castrare), în Hamlet sunt puse în joc atât tendințele incestuoase, cât și cele paricide. În ceea ce privește gradul încifrării, el se apropie de ininteligibil. Că așa stau lucrurile o dovedește abundența literatură exegetică dedicată celebrei șovăieli hamletiene. Bogăția ipotezelor explicative este atât de mare, încât psihanalistul Ernest Jones se vede silit să le clasifice în trei grupe⁷². Reușita învăluirii realizată de Shakespeare este ilustrată de faptul că toate interpretările prepsihanalitice ratează sensul adevărat. Astfel, ipotezele subiective, reprezentate de autori consacrați cum ar fi Goethe, Coleridge, Schlegel, atribuie inhibiția lui Hamlet unei slăbiciuni a naturii sale. Goethe crede a identifica această slăbiciune în „hipersensibilitate”, Coleridge în hipertrofierea facultăților contemplative, iar Schlegel în

lașitate și nehotărâre, mascate de o „circumspecție a reflexiei”.

Ipotezele obiective, mai puțin subtile, derivă neputința realizării actului din dificultățile exterioare, care sunt atât de mari, încât ar descuraja pe oricine. În sfârșit, al treilea grup de ipoteze caută motivul inacțiunii lui Hamlet în plan spiritual: Ulrici (1839) afirmă că Hamlet se îndoiește de justificarea morală a răzbunării, conflictul paralizant constând în înfruntarea dintre dorința instinctivă de răzbunare și comandamentele moralei creștine; după Kohler, Hamlet nu poate îndeplini primitiva răzbunare familială, pentru că și-a dat seama de superioritatea pedepsei legale, ceea ce înseamnă că dilema sa ar fi de ordin juridic. Insuficiențele ipotezelor tradiționale se reflectă în opinia radicală a acestor critici care consideră că tragedia shakesperiană este incoerentă, inexplicabilă, după T.S. Eliot, un „eșec artistic”.

Interpretarea psihanalitică avansată de Freud în Interpretarea viselor și dezvoltată de Jones în Hamlet et Oedip pornește de la constatarea că Hamlet nu este nehotărât și inactiv

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 155

prin natura sa, că el poate realiza orice, cu excepția pedepsirii unchiului său care i-a ucis tatăl și s-a căsătorit cu mama sa, misiune pe care i-o încredințează, într-o scenă impresio-nantă, spiritul tatălui său. În timp ce îl ucide fără ezitare pe Polonius, care-l spiona din spatele unei draperii sau plănuiește cu sânge rece moartea lui Rosencrantz și Guildenstern, curteni puși să-l suprimă, Hamlet este incapabil să acționeze împotriva lui Claudius. Ura, care ar trebui să-l împingă la răzbunare, este înlocuită prin autoreprosuri, ca și când nici el nu ar fi mai bun decât unchiul său.

Ciudățenia acestui comportament, contrastant cu restul personalității, psihanaliza o explică printr-un conflict inconștient. După Jones, „dubla dorința inconștientă a lui Hamlet de a-și poseda mama și de a-și ucide tatăl a fost realizată de unchiul său. În ochii lumii, moartea regelui și recăsătorirea Gertrudei sunt două evenimente separate, dar în fantasma lui Hamlet cele două reprezentări au fost întotdeauna strâns legate. Acum ele forțează barierele refulării...”⁷³. Pentru a ține sub control tendințele care dau conținut complexului Oedip, Hamlet trebuie să ierte și să uite crimele lui Claudius. „Totul se întâmplă, comentează Jones, ca și cum Claudius ar reprezenta aspectul cel mai profund și cel mai tainic al personalității sale: Hamlet nu-l poate ucide fără să se sinucidă”⁷⁴. Manifestările isterice ale lui Hamlet, între care repulsia sexuală exprimată în convorbirea cu Ofelia se încadrează coerent, își au sursa într-un complex Oedip nerezolvat.

Deși cele două „delicte” oedipiene sunt, în Hamlet, de domeniul faptic, identificate și condamnate ca atare de spiritul regelui ucis („De ai în tine viață, nu răbda/Ca-al Dane-marcei pat regesc să fie/Culcuș pentru desfrâu incestuos”), ele nu sunt atribuite lui Hamlet, ci unchiului său și nu au gravitatea modelului originar. Claudius nu este paricid, ci fratricid, iar Gertruda nu-i este mamă, ci cumnată, ceea ce cade în afara rudeniei de sânge.

Atenuarea și deghizarea se realizează cu mijloace onirice, principalul procedeu folosit fiind deplasarea. Dacă acceptăm afirmația lui Freud că „Hamlet

156

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

întruchipează viața sufletească a autorului”, afirmație bazată pe o informație furnizată de Georg Brandes (1896) în lucrarea pe care o dedică dramaturgului englez, conform căreia Hamlet ar fi fost scrisă imediat după moartea tatălui lui Shakespeare, doliul reactivându-i sentimentele infantile nutrite față de acesta, atunci putem considera drama ca pe un vis al autorului.

Și într-adevăr, așa cum se întâmplă în vis sau în basm, care este un vis al sufletului colectiv, visătorul apare ca prinț

— fiul regelui. Ca în realitate, tatăl său, regele, a murit. Însă trecerea sa în neființă nu s-a produs natural, ci a fost provocată prin otrăvire de către un rival care dorea să-i ia poziția și femeia, ceea ce poate fi atribuit imaginarii infantile al scriitorului. Tocmai pentru că nici măcar în vis cenzura culturală nu permite manifestarea directă a unor asemenea dorințe, ele sunt prelucrate, fiind deplasate asupra altcuiva. Faptul că acest altcineva (Claudius) este o rudă a lui Hamlet

- Shakespeare face destul de transparent procedeele onirice de deghizare. De asemenea,

însăși ezitarea lui Hamlet de a-și răzbuna tatăl indică identitatea de natură dintre el și alter-ego-ul său Claudius.

Ca și în cazul Omului cu nisipul sau al lui Oedip rege, puternicul și durabilul efect al lui Hamlet este derivat de psihanaliză din retrăirea prin delegație a conflictelor oedipiene. Pentru ca problemele oedipiene ale scriitorului (reactivate la Shakespeare de moartea tatălui său) să rezoneze cu problemele oedipiene ale spectatorului sau cititorului este necesară îndeplinirea mai multor condiții: a) eliminarea din constelația oedipiană a scriitorului a tuturor aspectelor singulare și comunicarea esențialului — coexistența și intercondiționarea tendințelor incestuoase și a celor paricide; b) realizarea în comunicare a proporției optime între ascundere și dezvăluire. Atât în Omul cu nisipul, cât și în Hamlet constelația oedipiană este suficient de bine învăluită pentru a nu putea fi identificată de conștiința receptorului. Totuși, există suficiente indicii care se adresează inconștientului acestuia

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 157

și prin intermediul cărora inconștientul scriitorului acționează asupra inconștientului spectatorului sau cititorului. Dacă așa stau lucrurile, atunci în artă prevalează, ca și în psihanaliză, comunicarea de la inconștient la inconștient, comunicării conștiente revenindu-i un rol secundar.

9.3. De la Frații Karamazov la Totem și tabu.

Relația dintre literatură și psihanaliză este de obicei unilaterală: dinspre psihanaliză spre literatură. Aceasta pare a fi condamnată să rămână obiect predilect al psihanalizei aplicate, care-i dezvăluie sensul ascuns, așa cum a procedat întotdeauna Freud, sau referința legitimată a psihanalizei, documentând că scriitorul este un fel de psihanalist avânt la letre. Cu atât mai surprinzătoare devine încercarea psihanalistului francez de origine română Vladimir Marinov de a realiza o lectură interferență a psihanalizei și literaturii, având-o ca punct de plecare pe ultima. Ipoteza avansată de Marinov în masivul volum *Figures du crime chez Dostoïevski* este pe cât de îndrăzneată, pe atât de plauzibilă⁷⁵. Freud ar fi scris celebrul său „roman științific” *Totem și tabu*, numit de Eliade un adevărat „roman negru”, sub influența mai mult sau mai puțin conștientă a romanului tragic *Frații Karamazov* de Dostoevski, a cărui lectură o făcuse cu câțiva ani înainte.

Similitudinea cea mai importantă a celor două „romane” — Freud și-a mai numit ipoteza filogenetică „mit științific” — este fără îndoială paricidul colectiv al fraților Karamazov și al fiilor hoardei primitive. Spre deosebire de Freud, dispus să admită că Alioșa nu ar fi nici măcar un paricid potențial („De aceea, cu excepția personajului contrastant Alioșa, sunt vinovați în egală măsură toți frații”), Vladimir Marinov demonstrează că acesta nu face excepție de la regulă, confirmând de fapt afirmația lui Freud despre universalitatea tendințelor paricide. Cum în cazul fratelui angelic chiar Freud

158

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

se lasă înșelat de aparențe, nu este lipsit de interes pentru tema care ne preocupă modul în care prea omeneasca dorință paricidă se ascunde și se dezvăluie în același timp.

La suprafață, Alioșa, spre deosebire de Dimitri, nu se angajează într-o rivalitate sexuală cu tatăl său carnal, fiind perceput de camarazii săi ca un adolescent extrem de pudic, incapabil să participe la anumite discuții despre femei caracteristice vârstei, ceea ce ar presupune și absența tendințelor paricide. În profunzime, el posedă aceeași impetuozitate karamazoviană, care se manifestă mai ales ca senzualitate. Indiciile acesteia, suficient de subtile pentru a nu fi fost observate de Freud, sunt identificate fără ezitare de Marinov: după moartea starețului Zossima, Alioșa, tentat de Rakitin, se hotărăște să meargă la Grușenka, femeia dorită atât de tatăl său, cât și de fratele său Dimitri, ca și cum moartea tatălui idealizat l-ar fi eliberat pentru a se angaja într-o rivalitate sexuală cu tatăl carnal; de asemenea, în noaptea uciderii lui Fiodor Pavlovici, care se produce la scurt timp după moartea starețului, Alioșa „uită” să-și păzească tatăl în circumstanțe amenințătoare: în timp ce Ivan era plecat la Moscova, Dimitri se afla într-o stare de cumplită agitație. După Marinov, Alioșa ar fi refuzat dorințele paricide și ar fi deplasat întreaga afecțiune filială asupra lui Zossima⁷⁶.

Dacă Dostoevski a vrut să întruchipeze prin personajul Alioșa Karamazov, ca de altfel și

prin prințul Mîșkin, omul perfect bun, cât mai aproape de figura lui Cristos, atunci concepția sa asupra eroului eristic se apropie într-un punct esențial de cea freudiană, observă cu subtilitate Vladimir Marinov. Așa cum în romanul scriitorului rus personajul eristic este și el vinovat de moartea tatălui, pentru că a fan-tasmat-o, în viziunea lui Freud (Totem și tabu) sacrificiul eristic ne trimite la uciderea tatălui hoardei originare, fiind o formă de expiere derivată din legea talionului. Detaliind raționamentul lui Freud, păcatul originar este o ofensă adusă lui Dumnezeu — tatăl, deoarece prin sacrificiul eristic se obține reconcilierea cu el. Întrucât, în conformitate cu legea

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 159

talionului, moartea trebuie plătită prin moarte, păcatul originar a fost o crimă (uciderea tatălui). Prin sacrificiul ispășitor, fiul devine divinitate alături de tată, de fapt îi ia locul, împărtășania ar fi o formă a prânzului totemic: frații reuniți gustă din carnea și sângele fiului, pentru a se identifica (sacrifica) cu el.

Așa cum frații Karamazov se aseamănă fraților hoardei originare prin aceea că toți sunt paricizi în intenție, deși doar unul dintre ei — Smerdiakov — trece intenția în act, tot astfel Fiodor Pavlovici Karamazov, întrunește principalele caracteristici ale tatălui hoardei originare. În capitolul X „Les peres”, Vladimir Marinov trasează o convingătoare paralelă. Ca și predecesorul său ipotetic din timpuri imemorabile, proprietarul funciar din provincia rusească se distinge printr-o senzualitate debordantă, care nu refuză nici un prilej și nici un obiect pentru a se satisface; deviza sa, exprimată într-o profesiune de credință făcută în fața fiilor săi, este că nu există femeie urâtă. Adevărat consumator de femei, Fiodor Pavlovici nu poate dezvolta, asemeni tatălui hoardei originare, legături tandre cu obiectul. Senzualitatea și poligamia sa neînfrânate fac pereche cu un narcisism fără margini. După Freud (Totem și tabu), satisfacția sexuală neîngrădită ar conduce, prin absența amânării și a acumulării libidoului, la imposibilitatea formării de legături interumane „inhibate în ce privește scopul (sexual)”, adică tandre. În sfârșit, la fel ca tatăl hoardei originare, Fiodor Pavlovici își îndepărtează fiii. Numai că în timp ce primul aștepta pubertatea pentru a-i alunga, cel de al doilea se debarasează de ei cât se poate de repede, după naștere, încredințându-i servitorului său Grigori.

9.4. Paradigma literară a psihanalizei: Oedip rege

Cele două tendințe naturale aflate în inconștientul oricărei ființe umane care trăiește în cultură — incestul și paricidul — se manifestă cu atâta claritate în Oedip rege, încât

160
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Freud a utilizat numele eroului antic pentru a desemna constelația psihică pe care o alcătuiesc împreună. Literatura devansează cu mai bine de două mii de ani psihanaliza, care-i regăsește în clinica sa adevărurile, teoretizându-le, dacă acceptăm că tragedia scrisă de Sofocle are un caracter psihologic, așa cum susține Driek van der Sterren, clasic al psihanalizei și al psihanalizei aplicate, și nu istoric, poziție susținută de alți exegeți.

Tocmai pentru că în acest caz învăluirea este atât de transparentă, nu va fi necesar să descoperim componentele constelației oedipiene în spatele simbolurilor și a altor deghizări. Ne vom concentra de aceea întreaga atenție asupra modalităților învăluirii și atenuării, în absența cărora opera de artă nu poate exista. Să remarcăm mai întâi că Sofocle nu exprimă în Oedip rege un material psihic brut, ci prelucrează un mit vechi, înregistrat atât la alte popoare, cât și la greci. Mai mult decât atât, înaintea sa alți scriitori, cum ar fi Homer și Eschil, au tratat aceeași temă, apelând și ei la mitul străvechi. Ceea ce înseamnă că prelucrarea literară conferă doar o dimensiune estetică, atingând excelența, prelucrării culturale preexistente.

Manifestarea directă în Oedip rege a tendințelor incestuoase și paricide ca dorințe realizate, atribuită de Freud stadiului incipient al dezvoltării culturale din momentul respectiv este contrabalansată prin aceea că Oedip săvârșește cele două crime capitale împotriva culturii fără voia sa, sub presiunea neîndurătoare a destinului: zeii i-au hotărât încă de la naștere soarta, exprimată de oracol, și, în pofida eforturilor sale de a o evita, ea se împlinește. Atât manifestarea dorințelor inconștiente ca realizate, cât și atribuirea intenției faptelor unor forțe exterioare (zeii, destinul, circumstanțe de neevitat) constituie,

după cum subliniază Driek van der Sterren, caracteristici onirice. Asemeni visului, opera literară dezvăluie și învăluie simultan sufletul inconștient, reușind însă să-i comunice conținuturile sub semnul valorii estetice. Tragismul, ca luptă inegală a omului cu destinul atotputer-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 161

nic, este rezultatul subtilei dozări a învăluirii și dezvăluirii: părăsindu-i pe Polibos și Merope, pe care-i credea părinții săi, Oedip ajunge la Teba, unde, dezlegând enigma sfinxului, îl ucide pe Laios, tatăl său și se căsătorește cu Iocasta, mama sa.

Trecerea de la psihic la estetic, de la suflet la spirit poate fi urmărită și în cazul lui Tiresias. Acesta este obiectivarea și întruchiparea unei laturi a conflictului inconștient între dorințele interzise (incestuozitate și paricide) și cenzura morală, conflict care l-a determinat, probabil, pe Sofocle să-și scrie trilogia și care trezește reacția profundă a cititorului sau spectatorului, pus în situația să reactiveze conflicte identice. Dacă în cazurile de mai sus erau proiectate dorințele interzise, de data aceasta, procedeul vizează cenzura morală. O parte a psihicului autorului și spectatorului devine personaj autonom. Printre indiciile înregistrate de Driek van der Sterren, cel mai important este că Tiresias, asemenea supraeului, are cunoștință de crimele lui Oedip cu mult timp înainte ca acesta să se descopere drept autorul lor. De asemenea, faptul că Tiresias este un clarvăzător orb sugerează modul de a proceda al aceluiași supraeu, care percepe fără organe de simț. Datorită posibilităților sale cognitive ieșite din comun, corul îl asemuie pe Tiresias cu Apollo, ceea ce ne sugerează ideea de largă răspândire că spiritul în genere și conștiința morală în particular constituie scânteia divină din om.

Pe de altă parte, scriitorul nu șterge complet urmele înrudirii dintre Oedip și Tiresias, așa încât identitatea lor poate fi reconstituită. Astfel, orbul clarvăzător ezită să-i spună lui Oedip adevărul pentru a nu-l pune într-o situație extrem de dificilă, ca și cum ar menaja un frate, o rudă apropiată sau pe sine însuși. Tot Tiresias este cel care, asemenea unei cenzuri arhaice, rigide, ghidată de legea talionului, îl amenință pe Oedip cu groaznică pedeapsă a orbirii, pe care acesta și-o aplică mai târziu, deși inițial optase pentru pedepse mai blânde.

162

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Unul din procedeele prin care Sofocle deghizează sentimentele inconștiente, lăsându-le în același timp să transpară constă în asocierea lor cu sentimente acceptate cultural, care le acoperă. „Tocmai în momentul în care suntem cuprinși de milă pentru Oedip, scrie Driek van der Sterren, Sofocle îl face să spună lucruri care pun în mișcare dorințele instinctuale infantile cele mai tabuate din noi, adică dorințele incestuoase. Tocmai când suntem plini de compasiune pentru Iocasta, care a avut parte de un destin atât de tragic, punându-și capăt zilelor din cauza disperării, Sofocle îi atribuie lui Oedip cuvinte și acțiuni care amintesc clar de dorințele incestuoase infantile, de dorințele sadice din sufletul omenesc, de autopedeapsă și autocastrare. Când Oedip își aplică singur pedeapsa pentru faptele sale îngrozitoare, recunoaștem din nou în spatele acestei pedepse dorința pentru mama sa”⁷⁷.

Abaterea atenției spre imensele suferințe ale lui Oedip și Iocastei produce nu numai sentimente de compasiune, dar și relaxarea cenzurii, ceea ce permite reactivarea în spectator a sentimentelor interzise ale copilăriei. Efectul piesei se datorează, după van der Sterren, tocmai identificării spectatorului cu personajele principale, adică retrairii constelației oedipiene.

Una din modalitățile de încifrare a tendințelor aculturale în literatură este, ca și în vis, apelul la simboluri. Cel mai discutat și controversat dintre cele folosite de Sofocle îl constituie sfinxul, existent de altfel și în mitul inițial. Personaj compozit, a cărui jumătate superioară are chip și trup de femeie, în timp ce jumătatea inferioară, este a unui animal cu coadă lungă, aripi mari și ghiare ascuțite, sfinxul exprimă imago-ul negativ pe care băiatul îl are despre mama sa, precum și atitudinea ostilă, agresivă, sadică față de aceasta.

Înainte de a examina argumentele prin care Driek van der Sterren își susține interpretarea, să examinăm o incongruență care pare a o pune de la început în discuție. Partea animalică contrastează cu cea umană prin caracterele sale masculine exprimate prin organele genitale și simboluri falice

(coada, aripile, ghearele). În logica înconștientului uman, contradicția nu există: preocupat nu numai de problema de unde vin copiii, ci și de felul în care ajung în trupul mamei, de modul în care se nasc și de alcătuirea trupului matern, mica ființă umană își imaginează pentru un timp că și mama are un organ genital masculin. Femeia-bărbat, mama falică, e precipitatul înconștient al primei etape a fazei falice din dezvoltarea libidoului, precipitat care constituie singurul răspuns posibil pentru acea vârstă la enigma trupului matern. În contextul tragediei antice, utilizat de psihanalistul olandez ca singura sursă de temeuri pentru descifrarea simbolurilor, temeuri care înlocuiesc asociațiile pacientului în marginea elementelor visului din psihanaliza clinică, se constată o evidentă coincidență a atitudinii lui Oedip față de Iocasta, pe de o parte, și față de sfînx, pe de altă parte: Oedip se raportează atât la sfînx cât și la Iocasta ca la o enigmă, precum și cu ostilitate și dorințe criminale; iar când enigma este descifrată, atât sfînxul, cât și Iocasta mor. Iocasta și sfînxul reprezintă obiectivarea întruchipată a celor două imago-uri (pozitiv și negativ) pe care băiatul și le face despre mama sa. În timp ce sfînxul simbolizează partea negativă a sentimentelor față de mamă (ostile, agresive, sadice), parte profund refuțată de latura pozitivă și normele culturale, Iocasta exprimă în primul rând sentimentele tandre și erotice. În registru simbolic, clivajul imaginii materne în mamă bună și mamă rea se exprimă prin două personaje contrastante, a căror identitate fundamentală e trădată, printre altele, de faptul că fiecare conține în sine contrariul său: în cazul Iocastei, ostilitatea și pericolul apar în plan secund, iar sfînxul nu este complet lipsit de forță de atracție.

9.5. Romanul, gen oedipian?

Tot atât de interesantă și fructuoasă pentru hermeneutică și pentru estetică (modalitățile trecerii de la suflet la spirit)

164

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ca relația vis-operă de artă este relația mult mai bine circumscrisă dintre romanul familial și roman. Datorăm Marthei Robert o remarcabilă și aproape exhaustivă analiză a acestui raport puțin cunoscut în afara cercurilor de specialiști, analiză conținută în cartea *Roman des origines et origines du roman*, (Grasset, 1972) tradusă și în limba română în 1983 la Editura Univers, fără ecoul meritat.

„Romanul familial”, descoperit de Freud în clinica psihanalitică, este mai aproape de opera de artă, „la jumătatea drumului între psihologie și literatură”, spune Marthe Robert, decât visul. Proximitatea sa față de roman provine din ponderea importantă ce revine elaborării secundare, caracteristică reveriei, adică dintr-un grad superior de coerență în raport cu visul, propriu conștientului. Tocmai prezența ficțiunii, a unui imaginar românesc esențializat într-un „text nescris”, l-a determinat pe Freud să atribuie folclorului pacienților săi numele de roman. Dar de ce „familial”? Răspunzând la această întrebare vom descrie aspectul psihologic, într-o separare artificială de dimensiunea estetică, asupra căreia vom insista mai mult când vom vorbi de roman ca gen oedipian.

Copilul apelează la ficțiune pentru a depăși două din crizele grave ale primilor ani de viață. Cea dintâi, anterioară perioadei oedipiene, constă în decepția provocată de părinți, simultană dezvoltării rudimentelor spiritului critic la progenitura lor. Divinizarea inițială a genitorilor, profitabilă pentru copil, în măsura în care dispune de protecția unor forțe supraumane și devine el însuși zeu în virtutea filiației, este înlocuită treptat de îndoială și deziluzie pe măsură ce vechii zei sunt comparați, în defavoarea lor, cu alți părinți, mai bogați, mai buni, mai puternici. Demitizarea, pe care însuși copilul o provoacă, adesea din resentiment pentru că nu e tratat cum ar dori, este combătută printr-un basm biografic: originea nobilă este menținută prin inventarea unei alte perechi de părinți de rang înalt care l-a abandonat sau pierdut. Prea omeneștii săi părinți reali l-au găsit și adoptat, doar. Într-o zi el va fi regăsit și repus în drepturile sale de

adevărații genitori. Pe această cale, „copilul reușește să prelungească idila familială, al cărui sfârșit îl resimte”, scrie Marthe Robert⁷⁸, deoarece părinții imaginației sale seamănă cu vechii zei pe care i-a detronat.

Al doilea moment psihic important care alimentează romanul originilor este conflictul oedipian. Cunosând acum diferența dintre sexe, copilul își elimină doar părintele rival (tatăl sau mama), pentru a-1 păstra lângă sine pe cel dorit. Devenit bastard prin proprie voință, plasându-și unul dintre genitori într-o altă categorie socială sau pur și simplu între străini, micul Oedip se poate bucura în voie de celălalt. Alteori, rivalitatea dintre frați o rezolvă pe această cale: bastardul de origine nobilă este superior fraților săi de origine plebeiană; când autorul mitului își asigură pentru sine legitimitatea, atribuindu-le fraților săi o proveniență străină, scopul poate fi anularea odată cu rudenia de sânge a barierei incestului. „Romanul propriu-zis, comentează Marthe Robert a doua variantă a romanului familial, începe prin această opoziție care în măsura în care se întemeiază pe diferența dintre sexe și pe toate antitezele și distincțiile derivate din acest model, deschide mii de perspective aventurii, intrigii, conflictului, pe scurt, un viitor al acțiunii în care își va putea preciza scopurile fără a renunța totuși la ambiguități.”⁷⁹

Dintre produsele literare propriu-zise, basmul e cel mai aproape de reveria originară, dezvăluind, după Martha Robert, romanescul în stare brută. Două din elementele schemei stereotipe a basmului susțin această afirmație. Este vorba mai întâi de condiția eroului marcată de un accident de naștere, care poate îmbrăca diverse forme: moartea mamei, starea economică precară a familiei, un semn distinctiv periculos (cățea), o profeție sumbră (copilul e predestinat să-și ucidă tatăl ca în Oedip rege), schimbarea familiei etc. Apoi, deznodământul basmului trebuie să fie întotdeauna fericit, în cele din urmă, eroul reușește în întreprinderea sa, în pofida obstacolelor care-i stau în cale, luându-și o substanțială revanșă asupra handicapului inițial.

166

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Romantismul nu numai că apreciază la superlativ basmul, care reprezintă „genul primordial, modelul perfect depozitar al unei științe secrete...”, dar va crea el însuși basme: „de fapt, romanticul tipic este, înainte de toate, un făcător de basme...”, ceea ce este pe deplin concordant cu adevărata „mistică a copilăriei” pe care o cultivă⁸⁰. A redeveni copil înseamnă a regăsi acea etapă a istoriei individuale și colective a omului în care gândirea rațională nu și-a impus disocierile. Povestirea romantică păstrează din basm esențialul: nașterea ca un eveniment care-i impune eroului un sistem de consecințe; ideea fixă a originii, tema inițierii, sistemul celor două familii, una reală, alta fictivă.

Două din capodoperele începuturilor romanului modern — Don Quijote de Cervantes și Viața și nemaipomenitele aventuri ale lui Robinson Crusoe de Daniel Defoe — lasă să li se întrevadă în grade diferite originea, adică „romanul originilor”. Ordinea cronologică și gradul înciftării nu coincid în acest caz, Don Quijote fiind mult mai puțin transparent decât Robinson Crusoe. Marthe Robert demonstrează că „Don Quijote îndeplinește punct cu punct programul megaloman al copilului găsit”⁸¹. Particularitatea sa constă, pe de o parte, în excesele refuzului realității, în revolta lipsită de limite — „el nu cunoaște decât pretenția ambiției sale neputincioase și iluzia pe care se sprijină jocul său copilăresc”⁸² — iar pe de altă parte, în abilitatea și eficiența disimulării, sub haina idealismului ascetic, a unei „formidabile” voințe de putere.

Povestea unui renegat de 18 ani, care refuză cariera pe care i-o pregătise familia sa burgheză și se hotărăște să colinde lumea de dragul aventurii dar și al banilor, pentru a-și putea depăși condiția modestă, Robinson Crusoe este don-quijotesc până la un punct, în măsura în care rătăcirea și izolarea, spiritul de aventură și dezgustul de lume, dorința de libertate și despotismul, încrederea în propriul spirit îi caracterizează eroul. Spre deosebire de Don Quijote, Robinson este capabil să evolueze și să se adapteze la realitate. El se desprinde de atitudinea donquijotească atunci „când revine Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică”¹⁶⁷

la lumea reală pentru a învăța s-o stăpânească... După multe încercări în purgatoriul imaturității, Robinson se transformă suficient pentru a trece puțin câte puțin în tabăra vieții, care pentru Don Quijote e cea a dușmanilor, astfel încât în ciuda începuturilor asemănătoare și a nenumăratelor însușiri comune, cele două personaje formează în definitiv o antiteză aproape perfectă”⁸³.

Dacă Julien Sorel din Roșu și negru ne oferă de fapt „romanul familial” al lui Stendhal, din care nu lipsesc motivele neligitimității, renegării și parvenirii sociale, dacă bastardul inspiră „aproape singur” ciclul Comediei umane, iar megalomania conținutului se transmite, la Balzac, și structurii formale, romancierul incluzându-se printre cei patru bărbați care au avut o viață grandioasă, alături de Napoleon, Cuvier, O’Connell, pe motiv că a „purta în minte o societate întreagă”, fapt mărturisit de cele 85 de romane ale sale, dacă Memoriile unui nebun de Flaubert, reprezintă documentul cel mai concludent despre romanul familial, iar Ispitirea sfântului Anton de același autor „este aplicarea cea mai riguroasă a programului copilului găsit”, dacă avangarda nu renunță nici ea la motivele oedipiene, Procesul lui Kafka instituindu-1 pe bastard ca judecător inflexibil al lui Don Quijote și dacă, în sfârșit, iluzia romanescă a cititorului, care crede în realitatea intrigii și personajelor din lecturile sale, nu poate avea alt temei decât încrederea fiecăruia în propriul roman familial, atunci ne putem întreba cu Martha Robert, ajunsă la sfârșitul cercetării sale, în ce măsură romanul poate exista fără să se alimenteze din romanul familial.

10. De la psihanaliza religiei la religia psihanalitică. Freud și Jung

Apropierea din perspectiva filosofiei inconștientului de scrierile lui Freud asupra religiei ne pune în fața unei disonanțe a gândirii întemeietorului psihanalizei: în timp ce va-

168

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

lorii estetice în calitate de formă a spiritului, i se acordă autonomie genetică (talentul scriitorului, producător al valorii estetice, este inabordabil cu mijloacele psihanalizei), în timp ce valorii teoretice a filosofiei i se recunoaște același statut, valoarea de adevăr nefiind afectată de determinismul psihic (în articolul „Interesul pentru psihanaliză” Freud scria că „determinarea psihologică a unei teorii (filosofice) nu exclude corectitudinea ei științifică”), deși atât literatura, cât și filosofia sunt impure, în cazul filosofiei impurificarea fiind dată de motivele subiective individuale care se recomandă drept logică imparțială (Freud admite, deci, o logică imparțială!), religia este tratată reduționist. Valoarea religioasă nu este un dat spiritual, pe care elementele eterogene, printre acestea numărându-se și sufletul inconștient, îl impregnează impurificator, ci constituie „doar” o metamorfoză culturală a sufletului inconștient. Sacralul nu are autonomie genetică, ci doar autonomie funcțională. Să menționăm că, din punctul de vedere al funcției religiei, Freud este departe de a o subestima. Niciuna din formele culturii nu poate concura religia în privința importanței sale individuale și sociale. Cele trei sarcini ale religiei — de a-1 proteja pe om în fața atotputernicelor forțe ale naturii, de a-1 susține în efortul de a-și accepta condiția de muritor și, în sfârșit, de a-1 despăgubi pentru frustrările pe care i le impune existența în cultură — o situează într-o poziție privilegiată. Este adevărat că această poziție are doar un caracter tranzitoriu, fiind, treptat, subminată, până la dispariție, de dezvoltarea științei (viitorul „iluziei” religioase echivalează cu ieșirea de pe scena culturii), dar specificul atitudinii freudiene față de religie nu trebuie căutat aici, ci în concepția despre originea fenomenului religios.

Înainte de a o examina, să trasăm o primă paralelă cu viziunea lui Jung despre funcția religiei. Spre deosebire de maestrul său vienez, psihanalistul elvețian nu opune gândirea conceptuală gândirii simbolice. În lucrarea *Symbole des Wandlung* (Simboluri ale transformării), care marchează

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 169

îrevocabil desprinderea de Freud, Jung insistă, într-unui din cele mai consistente texte pe această temă, asupra specificității și caracterului complementar al celor două tipuri de gândire. În timp ce gândirea conceptuală este orientată spre lumea exterioară, pe care încearcă s-o cunoască cu maximum de obiectivitate, pentru a o putea transforma, concretizându-se în știință și tehnică, gândirea simbolică — proces spontan, realizat fără efort — trimite la lumea interioară a omului, la inconștient (personal și colectiv), pe care-1 aduce în conștient prin intermediul simbolurilor.

Deși în istoria culturii s-a produs o redistribuire a ponderii celor două forme, gândirea simbolică, de care ține și fenomenul religios, cedând teren în favoarea gândirii conceptuale, epoca modernă fiind dominată de aceasta, gândirea simbolică și o dată cu ea religia, nu este

condamnată la dispariție, tocmai pentru că rolul ei este altul, acela de a da expresie lumii profunde a inconștientului. Pentru că arhetipurile inconștientului colectiv sunt eterne, religia care le simbolizează pentru conștient este și ea eternă. Faptul că, din perspectiva științei, gândirea simbolică poate fi calificată drept „regresivă”, manifestându-se în formele cele mai vechi ale culturii, la copii, dar și în vis, nu-i anulează perenitatea, care derivă din specificitatea ireductibilă. De altfel, dezvoltarea contemporană a științei și tehnicii nu a condus, așa cum anticipa Freud, la dispariția religiei. Dimpotrivă, s-a mers până acolo încât s-a afirmat că secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc. Ceea ce trebuie interpretat ca o reacție la supralicitarea gândirii conceptuale și neglijarea gândirii simbolice.

Revenind la ceea ce Eliade, în *Nostalgia originilor* numește „reducționismul” lui Freud, este necesară o primă concretizare a sa, înainte de a schița o încadrare istorică.

Deși în lucrările dedicate de Freud religiei există pasaje unde vorbește, cum se întâmplă în *Totem și tabu*, despre determinările multiple ale acestui fenomen, singurul aspect pe care-l abordează și pe care-l consideră esențial este cel al

170

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

contribuției inconștientului: religia derivă din complexul patern. Dumnezeu religiilor monoteiste, de exemplu, este o metamorfoză a figurii filogenetice și ontogenetice a tatălui. Detaliile acestei metamorfoze vor fi expuse și comentate ceva mai departe, accentul căzând acum pe situarea concepției freudiene în contextul ideatic al secolului XIX, din care se alimentează.

În Criza simbolismului religios, Jean Borella plasează freudismul în perimetrul raționalismului științific, definit de două particularități convergente: neutralizarea ontologică a simbolului religios realizată prin metoda genetic-critică. Cu alte cuvinte, respingerea referentului simbolic se asociază cu explicarea formelor religioase ca produse ale conștiinței. La începutul drumului încununat de psihanaliză se află Hegel, care „face din simbol (religios) o figură a conștiinței, alienată, desigur, dar încă formă a logosului și, pe scurt, aproximativ acceptabilă pentru rațiune”⁸⁴. Nemulțumit de filosofia maestrului său, pe care o aprecia, prin termenul de „mistică rațională”, ca fiind un hibrid steril, Feuerbach își propune să redea „dialecticii conștiinței alienate întreaga realitate” și ajunge la binecunoscuta formulă „Omul este Dumnezeu omului”, printr-o „dublă identificare reductivă: a subiectului divin cu predicatele sale și a predicatelor sale cu predicatele esenței umane, ea însăși considerată ca un mozaic de determinații naturale”⁸⁵. La Feuerbach, ca și la Hegel, sursa fantasmelor rămâne în conștiință.

Momentul Marx echivalează cu plasarea cauzei iluziei religioase în afara conștiinței. Aceasta este doar „locul unde se produce efectul religios”, alimentat din exterior de forțele naturii și de viața materială a societății. Paradigmă a oricărei alienări, religia este o distorsiune a realității naturale sau sociale, produsă de particularitățile minții omenești. Admițând că așa stau lucrurile, nu putem să nu remarcăm că o astfel de viziune presupune o zonă ireductibilă a spiritului uman, care produce cultura religioasă. Chiar dacă metoda genetic-cri-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 171

tică neagă transcendența ca referent ontic al religiei, ea admite implicit o zonă religioasă a spiritului.

Ipoteza freudiană, fără să conteste importanța momentului exterior în geneza religiei, îl subordonează alchimiei proceselor inconștientului. Articulare a celor două momente este expusă de Freud în *Viitorul unei iluzii*, unde reia și completează dezvoltările din *Totem și tabu*. Dacă în ultima lucrare religia părea să fie, pentru a folosi cuvintele autorului, „relația dintre fiu și tată, Dumnezeu fiind un tată superior, iar dorul de tată rădăcina nevoii religioase”⁸⁶, în prima, ulterioară cronologic, accentul pare a se deplasa asupra neputinței și neajutorării omului, ceea ce trimite spre relația cu natura și forțele sale incontrollabile. Disonanța este doar aparentă, ne asigură Freud, pentru că omenirea este în fața forțelor naturii tot atât de neputincioasă ca și copilul în fața tatălui, în crearea zeităților, temute și protectoare, dar, mai ales, a Dumnezeului monoteismului, se contopesc nevoia de protecție a copilului și cea a umanității, dorul individual și colectiv de tată.

Regăsim în Totem și tabu (1912), cartea în care Freud supune pentru prima dată unui studiu sistematic și aprofundat fenomenul religios sub chipul totemismului, cele două constante ale abordării psihanalitice a culturii: distingerea unui conținut latent de conținutul manifest și utilizarea de cunoștințe de psihopatologie pentru identificarea conținutului latent. Față de studiul literaturii și artei, de exemplu, în analiza religiei se manifestă în plus tendința reduționistă, adesea satisfăcută: conținutul manifest nu este nimic altceva decât o metamorfoză a conținutului latent, spiritul este doar o prelucrare a sufletului inconștient. Cheia interpretării freudiene o reprezintă analogia dintre zoofobia infantilă, disfuncție nevrotică foarte frecventă în prima copilărie, și totemism. Atitudinea copilului față de animalul care-i inspiră frică este identică în câteva puncte importante cu atitudinea omului arhaic față de animalul totemic. Atât copilul (nevrotic), cât și omul arhaic se raportează

172

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ambivalent la animalul fobiei, respectiv totemic. La „micul Hans”, pacientul lui Freud, predominau sentimentele negative — ură, frică (binecunoscuta, pentru cititorii textelor freudiene, frică de a nu fi mușcat pe stradă de un cal), ceea ce nu excludea coexistența sentimentelor pozitive, cum ar fi interesul pentru cal, dorința de a fi și el un cal (când frica de cal s-a diminuat, micul Hans alerga și sărea ca un cal), teama de moartea calului. În schimb, la micul Arpad, celebrul pacient al lui S. Ferenczi, pe primul plan se aflau sentimentele pozitive față de găini, animalul domestic care-i polariza întreg interesul și viața afectivă, până într-atât, încât se identifica pe de-a întregul cu el., Acum, sunt mic, abia un pușor. Când voi mai crește, voi fi găină, iar când voi fi și mai mare, am să fiu cocoș”, obișnuia să spună micul Arpad. Pe de altă parte, însă, din spatele interesului și iubirii se ivea uneori ura, mai ales cu prilejul tăierii păsărilor de curte. „Tăierea păsărilor, scria Ferenczi, este pentru el o adevărată sărbătoare. El este în stare să danseze excitat ore în șir în jurul cadavrului lor”.

Tot atât de ambivalență este și atitudinea omului arhaic („primitivului”) față de animalul totemic. Deși, în majoritatea timpului, acesta constituie pentru membrii clanului, un obiect de cult, fiind slăvit și protejat (nu poate fi vândut, vătămat sau ucis), există momente în care colectivitatea admite sacrificarea și mâncarea sa. Este vorba de „prânzul totemic”, descris de Robertson Smith ca parte integrantă a religiei totemice și utilizat apoi de Freud drept una din pietrele de temelie ale construcției sale teoretice. Amestec de sentimente pozitive și negative, prânzul totemic exprimă în primul rând ostilitatea față de animalul totemic, ucis violent și devorat. După Freud, succesiunea ipotetică a stărilor afective în acest ritual străvechi ar fi următoarea: ură, care duce la suprimarea totemului, dorință de identificare cu totemul, care se manifestă prin încorporarea sa prin mâncare, remuș-care (animalul ucis este plâns și jelit), ceea ce ar fi, din nou, un indiciu al sentimentelor pozitive și, în sfârșit, jubilarea

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 173

finală cu excesele sale, care constituie esența sărbătorii — încălcarea unei interdicții, trăirea în act a interzisului.

Asemănarea dintre atitudinea copilului fobie față de animalul care-l sperie și atrage în același timp și cea a omului arhaic față de animalul totemic este atât de mare, încât Freud vorbește în primul caz, de întoarcerea infantilă a totemismului. La micul Hans, la care predomină sentimentele negative, este vorba de o revenire negativă a totemismului, în timp ce la Arpad, care divinizează găinile, se manifestă varianta pozitivă a totemismului. În virtutea asemănării de comportament între copil și primitiv, asemănare care merge până la identitate, Freud se simte îndreptățit să afirme și o identitate de sens a celor două comportamente: atât ambivalența copilului față de animalul fobiei sale, cât și ambivalența omului arhaic față de animalul totemic proiectează asupra unui obiect de substituție ambivalența față de tată.

Așa cum micul Hans, de exemplu, rezolvă conflictul ambivalenței afective față de tată, deplasând asupra calului sentimentele negative, ceea ce-i permite o mai bună coabitare cu părintele său, tot astfel „primitivul” deplasează conflictul cu „tatăl originar” asupra animalului totemic. Singura deosebire se referă la timpul ambivalenței afective. În zoo-

fobiile infantile, conflictul e la timpul prezent; în schimb, în religia totemică este vorba de trecutul îndepărtat, preistoric al umanității. Cu aceasta atingem cel de al doilea punct cardinal al construcției freudiene, și anume ipoteza hoardei originare, preluată de la Darwin. Prima formă a societății umane, neînregistrată de vreo cercetare etnografică, ar fi fost, după Darwin, grupul dominat de un tată atotputernic, violent și gelos, care păstra pentru sine toate femeile, alungându-și fiii pe măsură ce aceștia creșteau. Într-o zi, fiii alungați s-au solidarizat și, cu forțe unite, l-au detronat pe tiran, l-au ucis și l-au devorat, pentru a încorpora pe această cale atributele temute și dorite. Prânzul totemic rememorează și comemorează acest eveniment preistoric, aflător, după Freud, la începuturile culturii. Cum

174
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

dintr-o crimă oribilă s-a născut întreg eșafodajul culturii — iată o întrebare incitantă, la care Freud răspunde cu mijloacele psihanalizei.

Dacă acțiunea criminală s-a alimentat din ura față de tatăl originar, care se opunea dorințelor sexuale ale fiilor, primele elemente ale culturii au la bază sentimentele pozitive față de același tată. Satisfacerea curentului ostil al afectivității prin crimă conduce, conform logicii sufletului, la trecerea în prim plan a curentului tandru, care se manifestă ca sentiment de vinovăție. Animați acum de remușcări, fiii renunță de bună voie la revendicările care-i solidarizaseră întru rebeliune. Din iubire retrospectivă, fiii își impun renunțarea la femeile înrudite și la uciderea totemului-substitut al tatălui, care devine obiect de cult. Principalele tabuuri ale totemismului — interzicerea uciderii sau vătămării animalului totemic și exogamia — coincid cu cele două dorințe refulate ale complexului Oedip. Ideea că ontogenia repetă filogenia, atât de importantă pentru Freud, ar putea fi reformulată și în sensul că filogenia prefigurează ontogenia.

Deși pe alocuri Freud admite că ideea de Dumnezeu are surse diverse, contribuția complexului patern i se pare, dacă nu exclusivă, cel puțin decisivă. „Doar cercetarea psihanalitică a individului ne învață cu deosebită claritate că Dumnezeu este pentru fiecare construit după chipul tatălui, că relația sa personală cu Dumnezeu depinde de relația sa cu tatăl trupesc, oscilează și se transformă împreună cu aceasta și că Dumnezeu nu este nimic altceva decât un tată transfigurat”⁸⁷. Cât despre religie în genere, ea este, indiferent de forma ei istorică, un derivat al complexului patern. „Religia totemică, scrie Freud, a provenit din conștiința vinovăției fiilor ca o încercare de a liniști acest sentiment și de a-l împăca pe tatăl ofensat printr-o supunere retroactivă. Toate religiile ulterioare se dovedesc a fi încercări de rezolvare a aceleiași probleme, care diferă în funcție de nivelul cultural și căile alese, dar care reprezintă toate reacții cu aceeași

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 175

finalitate la același mare eveniment prin care a început cultura umană și care, de atunci, neliniștește omenirea”⁸⁸.

La prima vedere, nu există o deosebire sesizabilă între Freud și Jung în ce privește religia, deși ultimul a fost acuzat, nu de puține ori, de misticism. Asemeni lui Freud, Jung afirmă în repetate rânduri că religia este rezultatul proiecției inconștientului (colectiv). Textul cel mai explicit și cel mai concludent în acest sens este, fără îndoială, cel din studiul încercare de explicare psihologică a dogmei trinității scris în 1942 — perioada maturității — din volumul Psihologie și religie (XI): fenomenele religioase sunt „în primul rând proiecții ale proceselor psihice, despre care totuși nu se știe ce sunt «în sine», adică dacă există într-un domeniu inconștient, inaccesibil omului”⁸⁹.

Deși rezerva formulată de Jung cu privire la natura ultimă a proceselor psihice lasă deschisă posibilitatea unei interpretări metafizice, alte texte, mai puțin nuanțate, par a nega din perspectiva psihologiei dimensiunea metafizică a religiosului. Astfel, într-un text mai vechi decât cel citat anterior, Jung subliniază deosebirea dintre perspectiva metafizică, pentru care Dumnezeu „există în mod absolut” și cea psihologică, pentru care ființa supremă este o expresie a inconștientului: „Pentru psihologia noastră, care, ca știință, trebuie să se limiteze la empiric în cadrul granițelor trasate cunoașterii noastre, Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcție a inconștientului”⁹⁰.

Încă din primele scrieri nefreudiene ale psihanalistului elvețian {Simboluri ale

transformării) apare ideea că Dumnezeu are o natură arhetipală, ceea ce în termenii fazei târzii înseamnă că avem de-a face cu un simbol arhetipal. Nu numai divinul trebuie privit ca o expresie a inconștientului colectiv, ci și demonicul. Atât „divinul”, cât și „demonicul” trimit la conținuturi autonome ale psihicului, la conținuturi care nu sunt supuse controlului conștiinței. În etapa de după 1930 a operei sale, când teoria arhetipurilor prinde contur

176

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

definitiv, Jung vede în Dumnezeu un simbol al arhetipului sinelui — arhetipul totalității psihice integrate.

În deplină concordanță cu viziunea asupra lui Dumnezeu, Jung definește religia nu ca pe o relație cu transcendența, ci cu transcendentalul, cu arhetipurile: ea este „o atentă considerare a forțelor inconștiente prezente, a căror neglijare nu ar fi lipsită de pericol”⁹¹. Dintre aceste forțe, cea mai puternică este numită zeu. De îndată ce-i scade intensitatea, ea devine un simplu nume, se afirmă în studiul sintetic intitulat Psihologie și religie. Astfel de considerații i-au adus lui Jung din partea teologilor acuzația de psihologism, după cum alte considerații au putut să alimenteze la anumiți reprezentanți ai științelor acuzația de misticism. În ce privește psihologismul, singurul la care mă voi referi în continuare, constatăm, nu fără surprindere, că Jung respinge orice calificare a gândirii sale cu această etichetă. Dacă ținem seama de faptul că prin psihologism Jung înțelege o transgresare a psihologicului spre ontologic, atunci apărarea sa este întemeiată. Spre deosebire de Nietzsche sau Freud, care apreciază că religia este o iluzie în măsura în care forțele numite zeități sunt de ordin psihic, Jung separă cu grijă psihologia de ontologie. Cercetarea psihologică a unei idei religioase nu autorizează niciun fel de inferență metafizică, fie ea pozitivă sau negativă. Re-ferindu-se la studiul ideii de Dumnezeu din perspectivă arhetipală, Jung avertizează că „ar fi o eroare dacă cineva ar lua considerațiile mele ca un fel de dovadă pentru existența lui Dumnezeu. Ele dovedesc doar prezența unei imagini arhetipale a lui Dumnezeu și aceasta este, după mine, tot ceea ce putem spune psihologic despre Dumnezeu”⁹².

Nici din punctul de vedere al filosofiei inconștientului perspectiva lui Jung nu este reduționistă (psihologistă), dacă admitem că arhetipurile, sursa religiilor sunt, așa cum susține autorul teoriei arhetipurilor, „germeni spirituali inconștienți”. Spre deosebire de inconștientul personal, descris de Freud, care stă sub semnul singularului și pe care Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 177

filosofia inconștientului îl consideră ca ținând de suflet, inconștientul colectiv, structurat de arhetipuri, întrunește caracteristicile spiritului: obiectivitatea și universalitatea. Deși în faza matură a operei sale, Jung renunță la explicarea biologică a formării arhetipurilor ca precipitat al experiențelor fundamentale ale speciei, obiectivitatea arhetipurilor nu este afectată. Ele rămân, chiar dacă nu li se cunoaște originea, structuri formale suprapersonale, adevărate „categorii ale imaginației”. Universalitatea arhetipurilor, corelat al obiectivității, este amplu documentată de Jung prin studiile sale comparative, care îmbrățișează psihopatologia omului contemporan, istoria religiilor, alchimia, operele literare și filosofice semnificative. De altfel, stabilirea caracterului arhetipal al unui produs al minții umane se realizează tocmai prin trasarea de paralele culturale între un vis, de exemplu, și produse culturale din diverse arii geografice sau epoci istorice.

Cea mai concludentă ilustrare a diferenței între raportarea religiei la inconștientul personal și la inconștientul colectiv o oferă, poate, tema complexului parental. Așa cum am văzut, Dumnezeu este pentru Freud o proiecție transfigurată a părintelui real, mai exact, a tatălui filogenetic sau ontogenetic (relația cu Dumnezeu urmează sinuozitățile relației cu tatăl real). La Jung, perspectiva este inversată: zeitățile constituie simboluri ale arhetipurilor, care preced, subordonează și potențează imaginea părinților reali. Prestigiul, forța, chiar grandoarea, pe care o au aceștia în ochii copilului, nu pot fi explicate, după Jung, decât prin susținerea lor de către arhetipuri. Astfel, asocierea ideilor religioase cu imaginile părinților, constatată înainte de apariția psihanalizei, motivul „perechii divine”, are în spate un conținut arhetipal, adică motivul diadei, „care ne spune întotdeauna că masculinul și femininul apar împreună”, scrie Jung⁹³. Viziunea misticului elvețian Niklaus von Flue din secolul al

XIV-lea, simplu țăran analfabet, educat religios în conformitate cu cerințele bisericii vremii, care eliminase de

178

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

1000 ani elementul feminin din trinitate, ca fiind eretic, ilustrează convingător caracterul arhetipal, ținând de inconștientul colectiv, al diadei divine, prin faptul că divinitatea apare dublă — „atât ca tată regesc, cât și ca mamă regească”.

10.1. Nevroză, artă, religie

Analogarea sau chiar echivalarea religiei cu nevroza, pe care o întâlnim în fiecare din scrierile dedicate de Freud fenomenului religios, nu trebuie considerată o expresie a unui parti pris negativ, a unei atitudini a priori ostile, specifică iluminismului. În psihanaliză, nevroza ocupă un loc central din mai multe puncte de vedere. Epistemologic, studiul nevrozei a dus la descoperirea inconștientului, conceptul cheie al oricărei orientări abisale, după cum, ulterior începuturilor, simptomul nevrotic a devenit model pentru studiul fenomenelor psihice ale stării de sănătate, precum și al produselor spirituale. Antropologic, nevroza nu este doar alienarea unor indivizi, ci reprezintă un dat al condiției umane, specia Homo fiind singura care trăiește conflictul dintre natură și cultură. Mai mult decât atât, lipsit de simțul istoriei, Freud ajunge, la sfârșitul cercetării sale asupra culturii {Disconfort în cultură}, pe care o pune în discuție tocmai din perspectiva disfuncțiilor pe care le induce individului, dintre care nevroza e cea mai gravă, să vadă în nevroză și în represiunea instinctuală care o generează condiția sine qua non a culturii. Orice nou progres cultural a presupus o nouă represiune a instinctelor, așa încât dezvoltarea culturală nu poate fi disociată de reprimarea naturii din om și de nevrotismul derivat de aici.

Ceea ce frapază cu adevărat la Freud este discriminarea la care supune religia în raport cu arta. Ilustrarea cea mai elocventă a acestei discriminări o constituie, așa cum demonstrează Paul Ricoeur, modul în care întemeietorul psihanalizei tratează figura lui Moise ca operă de artă {Moise al

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 179

lui Michelangelo) și ca religie [Moise și monoteismul]: „acest Moise trebuia glorificat ca fantasmă estetică și lichidat ca fantasmă religioasă”⁹⁴. Nici metoda nu este aceeași, în timp ce opera de artă este tratată în sine, fără a face concesii „unei psihologii directe a creației și creatorului”, expresiile fenomenului religios sunt analizate cu mai puțină rigoare și simpatie, exclusiv din unghiul „înrudirii vagi dintre tematica religioasă și prototipul patern”⁹⁵.

De fapt, diferența de atitudine față de artă, pe de o parte și față de religie, pe de altă parte, derivă din discriminarea proceselor care, după Freud, le stau la bază, conceptualizate ca sublimare și refulare. În timp ce sublimarea reprezintă cea mai fericită rezolvare a conflictului dintre natură și cultură, rezolvare care constă în utilizarea energiilor instinctuale (sexuale, dar și agresive) în scopuri nespecifice, înalt valorizate cultural, cum ar fi, în primul rând creațiile artistice, refularea se limitează la îndepărtarea din conștiință a unei tendințe instinctuale neacceptate cultural. În loc de a fi rezolvat, conflictul natură-cultură este escamotat prin crearea inconștientului. Ineficiența relativă a refulării ca mijloc de apărare împotriva tendințelor instinctuale neacceptate cultural se concretizează prin revenirea în conștiință, în forme mai mult sau mai puțin modificate, a conținuturilor reprimite. Printre acestea, ca „întoarcere a refulatului”, se numără, alături de vis, și simptomul nevrotic. De aceea, potențialul patogen al refulării este considerabil, manifestându-se mai ales în nevroze, prin al căror studiu Freud a descoperit-o.

Freud regăsește în geneza religiei nu numai refularea sau întoarcerea refulatului, ci și celelalte momente ale genezei nevrozei, paralela presupunând o identitate de parcurs între psihicul individual și cel colectiv, idee pe cât de importantă pentru speculația freudiană, pe atât de discutabilă. După cum aflăm din Moise și monoteismul (1937-1939), ultima sinteză aproape didactică a considerațiilor freudiene asupra religiei, traumei, de care este legată apariția oricărei nevro-

180

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ze, îi corespunde, în planul religios, crima originară, reconstruită pe larg în Totem și tabu pornind de la zoofobia infantilă, ipoteza hoardei primitive (Darwin) și prânzul totemic (Robertson Smith), reconstrucție pe care am prezentat-o pe larg în subcapitolul anterior. Apărarea împotriva acestui eveniment traumatic al copilăriei omenirii, „uitarea” sa a fost posibilă datorită conlucrării mai multor factori, dintre care Freud nu exclude pe cei pragmatici (luptele dintre frații doritori să ia locul tatălui erau pustiitoare și inutile, niciunul nereușind să-și atingă scopul), dar îi privilegiază pe cei psihici: latura pozitivă a ambivalenței față de tată și relațiile afective pozitive dintre frați, deplasarea întregului complex de sentimente, pozitive și negative, față de tată asupra animalului totemic. Totemis-mul, după Freud prima formă a religiei umane, care apare după un interval indeterminabil de latență, prezintă notele esențiale ale fenomenelor nevrotice: fixarea la traumă (la preistoria familiei umane), reîntoarcerea refumatului, impenetrabilitatea pentru rațiune a elementelor trecutului și forța lor asupra prezentului, după modelul devizei credo quia absurdum. Iraționalitatea unor credințe religioase nu trebuie să conducă la ideea falsității lor. Asemeni credinței nestrămutate a psihoticului în delirul său, care se alimentează din adevăruri ale trecutului uitat, credința religioasă are în spate adevăruri istorice străvechi, îmbrăcate în deformările și deghizările caracteristice întoarcerii refumatului.

Peste timp, până în momentul cristalizării monoteismului mozaic și creștin, are loc o foarte lentă și fragmentară reîntoarcere a refumatului. De asemenea, când Moise, despre care Freud crede și încearcă să demonstreze că a fost egiptean, a adus poporului evreu „ideea unui Dumnezeu unic, aceasta nu a fost ceva nou, ci a însemnat reanimarea unei trăiri din timpul originar al familiei umane care dispăruse de mult din memoria conștiință a oamenilor”⁹⁶. Și nu numai ideea Dumnezeului unic a reînviat imaginea tatălui originar, ci și comportamentul evreilor față de Moise, care a avut aceeași

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 181

soarta ca predecesorul său preistoric. Refumatul și analogo-nul sau recent care-1 readuce la suprafața conștiinței se susțin reciproc: recentul este întărit de energia latentă a refumatului, iar acesta se manifestă prin intermediul recentului. Etica mozaică, apreciată de evrei ca un semn al superiorității religiei lor, caracterizată de exacerbarea sentimentului de culpabilitate și a represiunii instinctuale, provine, ca o sumă de formațiuni reacționale, din ostilitatea originară față de Dumnezeu-tatăl.

Particularitatea monoteismului creștin ar consta, după Freud, în asumarea crimei originare sub forma păcatului originar, ceea ce permite reconcilierea cu tatăl prin sacrificiul unuia dintre fii — mântuirea. Că păcatul originar este o ofensă gravă adusă tatălui ar fi dovedit tocmai prin aceea că reparația e realizabilă doar prin sacrificiul unei vieți omenești (a fiului). Conform legii talionului, ar fi vorba de o crimă. În Totem și tabu ideea apare într-o formulare foarte pregnantă: „astfel, în creștinism omenirea își mărturisește în modul cel mai nedisimulat fapta vinovată a timpului originar, pentru că a găsit ispășirea pentru ea în sacrificiul unuia dintre fii”⁹⁷. Deși una din temele majore ale creștinismului este reconcilierea cu tatăl, reversul negativ al ostilității față de el este și el prezent: fiul devine Dumnezeu, alături de tată, ceea ce înseamnă, dacă dăm la o parte deghizările, că ia locul tatălui. Eucharistia ar fi o reactualizare a prânzului totemic, prin care grupul fraților se împărtășesc din carnea și sângele fiului, nu a tatălui, îndumnezeindu-se astfel alături de el. Dacă religia este indestructibil legată de un trecut atât de îndepărtat, atunci dotarea religioasă devine, gândește Freud în Moise și monoteismul, capacitatea de a avea acces la trecutul istoric, asemeni lui Petru: „urmele întunecate ale trecutului așteptau în sufletul său, gata să pătrundă în zonele mai conștiente”⁹⁸. Ce deosebire față de talentul artistic, despre care, în Dostoevski și paricidul, citim: „Din păcate, psihanaliza trebuie să depună armele în fața talentului seri-

182

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

itorului”! Ceea ce am interpretat ca o recunoaștere a ireductibilității artisticului, ca zonă a spiritului, la lumea sufletului. Constatarea discriminării religiei în raport cu arta ne pune în fața următoarelor întrebări:

a) de ce Freud pune religia exclusiv sub semnul refulării și al nonspiritualului (sufletescul), în timp ce apartenența artei la spiritual este insistent subliniată? Cu alte cuvinte, de ce nu admite întemeietorul psihanalizei intervenția sublimării în cazul religiei?

b) în strânsă legătură cu prima întrebare, de ce omul religios este cantonat în lumea sufletului, în timp ce artistului și altor creatori li se recunoaște accesul la spiritual?

10.2. Religie și dorință

Este un lucru recunoscut că, alături de teoria despre sexualitatea infantilă, concepția lui Freud asupra religiei este latura cea mai discutată și mai controversată din psihanaliză. În cadrul acestor dispute, exegeți importanți de formații și orientări diferite — psihanalistul Ernest Jones, filosoful Paul Ricoeur, istorici și cercetători ai religiilor ca Mircea Eliade sau Michel Meslin — consideră că în evaluarea aportului freudian trebuie să distingem ceea ce este propriu-zis psihanalitic și ceea ce este personal, ținând de omul Freud. În *Nostalgia originilor*, Mircea Eliade exprimă cu maximă claritate această idee: „Ca să putem aprecia corect contribuția lui Freud la înțelegerea religiei, trebuie să facem o distincție între principala sa descoperire, aceea privind inconștientul și elaborarea metodei psihanalitice, și opiniile sale teoretice, privind originea și structura vieții religioase”⁹⁹. În timp ce descoperirea inconștientului, continuă Eliade, a stimulat studiul simbolurilor și miturilor și, implicit, interesul pentru religiile arhaice și orientale, opiniile lui Freud privind originea religiilor, de exemplu, ar fi întâlnit un refuz cvasiunanim.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 183

Paul Ricoeur atrage atenția asupra pericolului de a confunda iconoclasmul psihanalizei cu subiectivismul lui Freud și de a-l respinge odată cu acesta. După filosoful francez, dimensiunea personală din psihanaliza religiei are două straturi: unul cultural, derivat din formația științistă de secol XIX a lui Freud, formație exprimată foarte clar în *Viitorul unei iluzii*, incompatibilă cu dogma religioasă („Nu există nici o instanță deasupra rațiunii”) și altul familial, agnosticismul. Mai multe detalii despre ultimul aspect găsim la Ernest Jones, cel mai cunoscut biograf al lui Freud, în volumul al treilea din monumentală sa operă *Sigmund Freud: Life and Work*. Deși părinții săi, urmau, cel puțin în parte, practicile religiei iudaice, mentalitatea lor era cea a unor liber-cugetători, așa încât Freud a fost crescut într-o atmosferă pe deplin seculară. Prin educație, dar și prin natura sa, Freud a considerat că universul își este sieși suficient și că nu există nici o evidență despre o ființă supranaturală. Dacă atitudinea distructivă și vehemența lui Freud la adresa religiei, consecvența sa de a o gândi doar sub semnul refulării, niciodată sub semnul transfigurării în spiritual a dorinței și fricii, se datorează, după Ricoeur, atitudinii personale a întemeietorului psihanalizei față de sacru, temele cu adevărat psihanalitice sunt, în opinia aceluiași autor, supunerea față de ritual și iluzia. Prima temă aduce însă puține noutăți față de dezvoltările noastre anterioare. De altfel, cronologic, lucrarea care abordează tema „observanței” — *Acțiuni obsesionale și exerciții religioase* (1907) este anterioară marilor lucrări dedicate religiei.

Având un punct de plecare strict comportamental — analogia dintre „ceremonialul obsesionalilor” și ritualul religios (teama de a comite omisiuni, izolarea de alte activități, exactitatea execuției în ce privește detaliul) —, Freud ajunge, fără a neglija deosebirile, cum ar fi diversitatea „ceremonialelor” în raport cu unitatea ritualului religios sau caracterul privat al primelor în raport cu caracterul public al ultimului, la concluzia că sensul ambelor este identic. Este vorba de un

184

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

sens inconștient, căci atât nevroticul, cât și omul religios nu cunosc motivele care-i determină să acționeze, sens asociat unui sentiment de culpabilitate. Atât „ceremonialul” nevroticului, cât și ritualul religios sunt măsuri preventive față de o pedeapsă anticipată și temută. „Conștiința vinovăției, ca urmare a neputinței de a anula tentația, așteptarea îngrijorată ca teamă de pedeapsa divină, ne sunt cunoscute din domeniul religios înainte de studiul nevrozei”¹⁰⁰. Culpabilitatea provine însă din conținuturi refulate diferite în cazul nevrozei (neapărat sexuale) și în cazul religiei (egoiste). În Totem și tabu sau în *Moise și monoteismul*, Freud va include în refulatul omului religios și tendințele agresive. Și pentru că Freud rămâne încă pe teritoriul analogiei dintre nevroză și religie, fără a vorbi de

identitate, nevroza e privită doar ca o caricatură tragic-comică a religiei.

Pentru filosofia inconștientului cu adevărat interesantă este tema relației dintre religie și iluzie, care ne trimite din nou la problematica dorinței abordată acum din alt unghi, într-una din lucrările sale importante, despre religie, intitulată semnificativ Viitorul unei iluzii, Freud subliniază că, din punctul său de vedere, religia este iluzie, nu eroare. Iar caracteristica esențială a iluziei ar fi originarea sa în lumea dorinței. Deși în debutul capitolului VI al amintitei lucrări putem citi că reprezentările religioase, care se dau drept dogme, „nu sunt precipitate ale experienței sau rezultate finale ale gândirii, ci iluzii...”, ceea ce ar putea lăsa impresia că vizat este raportul religiei cu realitatea, Freud nu echivalează iluzia cu eroarea. Iluzia nu este în mod necesar falsă, în divorț cu realitatea.

Insistența lui Freud asupra relației religie-iluzie-dorință („pentru iluzie rămâne caracteristică derivarea din dorințele umane”) implică pentru filosofia inconștientului întâi de toate constatarea că religiei i se recunoaște un domeniu de realitate ontică și anume cel psihic. Faptul că întemeietorul psihanalizei face și pasul următor, afirmând că religia nu are decât această realitate sufletească, se alimentează, așa cum

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 185

am văzut mai înainte, din surse subiective, nu din spiritul psihanalizei. Jung afirma pe bună dreptate că religia ca fenomen psihic nu are nici un fel de relevanță (pozitivă sau negativă) în ce privește realitatea metapsihică a ființei transcendente.

Freud nu numai că neagă transcendența, dar contestă și spiritualitatea fenomenului religios. El este înclinat nu numai să conteste că religia înglobează într-o formă specifică elemente de experiență mundană, dar, susținând că esența fenomenului religios trebuie căutată în zona sufletului, în complexul patern, se pune de fapt în imposibilitatea de a explica universalitatea fenomenului religios. De aici recursul său la ipoteza realității protoistorice a constelației oedipiene (rivalitatea pentru femeii cu tatăl originar și uciderea lui) sprijinită pe ipoteza darwinistă a hoardei originare și pe faptul etnografic al prânzului totemic. Doar postularea unui fapt (proto)istoric transmis prin tradiție și repetat în câteva rânduri, putea să dea seama de răspândirea fenomenului religios. Nu este întâmplător faptul că tocmai această parte a construcției freudiene este cea mai șubredă și, ca atare, cea mai contestată.

Contribuția freudiană poate fi valorificată doar în condițiile acceptării spiritului religios ca un dat ontic ireductibil. Psihanaliza are acces doar la elementele eterogene ale spiritului conștient, la acea impuritate a spiritului care provine din regiunea sufletului inconștient. Pe lângă rolul stimulator, dar nespecific, pe care l-a avut pentru studiul religiilor, rol subliniat de Mircea Eliade, psihanaliza se poate distinge tocmai prin revelarea conținutului latent al fenomenului spiritual religios, care nu-l epuizează însă. Asemeni visului, religia ca iluzie are un sens profund pe care-l putem deduce, după Paul Ricoeur, pornind de la funcția consolatorie a religiei: nostalgia tatălui. „Aceasta este, scrie filosoful francez, interpretarea specific psihanalitică a religiei: sensul ei „ascuns” este repetiția nesfârșită a dorului de tată”¹⁰¹.

186

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Limitată la rolul de revelator al sufletului inconștient din spiritul conștient, în cazul de față religia, psihanaliza devine o propedeutică la spiritul liber, la acel spirit care se deține în întregime, cu elementele sale impure cu tot. Iconoclasmul psihanalizei nu poate afecta religia în fundamentele sale, care sunt spirituale, dar poate funcționa ca o modalitate de diferențiere a adevăratei credințe, care este o iubire spirituală, de falsă credință derivată din iubirea de sine, pentru care Dumnezeu este doar un substitut patern, investit cu funcții protectoare.

10.3. Elemente religioase în psihanaliză

Ca pentru a demonstra că este un fenomen spiritual ireductibil, atitudinea religioasă și-a făcut apariția, prin unele din elementele sale, în chiar interiorul psihanalizei, concepută de Freud ca o deconstrucție a religiei.

Încă din timpul vieții lui Freud, câțiva dintre discipolii săi importanți au evidențiat spontan înrudirea dintre organizarea psihanalizei și cea a bisericii catolice. După Ernst Falzeder,

Hans Sachs, primul analist formator recunoscut ca atare, cerea, în articolul pe care-1 dedica analizei didactice, pentru formarea analiștilor, ceva asemănător noviciatului religios. Din aceeași sursă aflăm că Max Eitingon, în cuvântul de deschidere la cel de al XH-lea congres de psihanaliză, a comparat, deliberat de data aceasta, mișcarea psihanalitică cu o sectă care se află în posesia unui adevăr absolut, care trebuie apărat față de ostilitatea restului lumii¹⁰². Or, asemenea comparații, deliberate sau nedeliberate, nu ar fi posibile în absența unor asemănări reale.

Că transmiterea psihanalizei presupune un moment inițiatic, prin care învățăcelul este introdus în tainele propriului inconștient de către un psihanalist experimentat, numit semnificativ, într-o terminologie mai veche, „analiză didactică” este un fapt bine cunoscut în cercurile psihanalitice și

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 187

extrapsihanalitice. Mult mai puțin cunoscută este sursa acestei practici de nuanță religioasă, foarte asemănătoare unui „discipolat apostolic” (Ernst Falzeder). Sândor Ferenczi este cel care a sugerat formarea unui grup restrâns de „apostoli” în jurul lui Freud, pe care acesta să-i analizeze, purificându-i astfel de complexe, ceea ce le-ar fi permis să devină, la rândul lor, puncte de iradiere ale unor noi inițieri. Astfel s-a născut „comitetul secret”, format inițial din Freud, Karl Abraham, Sândor Ferenczi, Ernest Jones, Otto Rank, Hanns Sachs, cristalizat pe fundalul pericolului pe care-1 reprezintă desprinderea lui Jung de psihanaliza freudiană.

În ce privește planul ideatic, Mircea Eliade se numără printre primii istorici ai religiilor care au semnalat afinitățile între anumite tehnici religioase (cele buddiste și hinduiste) și tehnicile psihanalitice. Dintre acestea frapantă este utilizarea memoriei ca mijloc terapeutic. Reîntoarcerea în urmă propusă de Buddha, „regele medicilor”, urmărește să suprimă suferința impusă de existența în timp (legea Kar-mei) prin cunoașterea existențelor anterioare: „... plecând de la un anumit moment al duratei temporale, omul reușește să epuizeze această durată parcurgând-o în sens invers și să ajungă în cele din urmă în Non-Timp, în eternitate. Dar asta înseamnă a transcende condiția umană și a recupera starea necondiționată care a precedat căderea în timp și roata existențelor”¹⁰³. La rândul său, psihanaliza redescoperă virtuțile reîntoarcerii în timp, pe care însă o limitează, în conformitate cu viziunea iudeo-creștină despre timpul istoric și ireversibil, precum și cu cea modernă, la perioada copilăriei. Reîntoarcerea în urmă practică de psihanaliză, care urmărește integrarea în conștiință a traumatismului infantil, uitat, prin retrăirea sa, poate fi tradus fără rest, după Eliade, în termenii gândirii arhaice: „...vindecarea constă în a reîncepe existența, deci în a reitera nașterea, în a deveni contemporan cu „începutul”, acesta nefiind decât imitația începutului prin excelență, cosmogonia”¹⁰⁴. „„,

188

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Cea mai radicală apropiere a psihanalizei de religie ne-o propune Jean Borella. În concepția sa, psihanaliza este o contrareligie, adică tot o religie. Doctrina lui Freud și-a propus și a reușit să devină „religia omenirii occidentale”. În logica psihanalizei interpretată ca religie, locul lui Dumnezeu este luat de sine, care preia toate atributele divinității: eternitate, indivizibilitate, atotputernicie, inaccesibilitate. În fond, ridicarea sinelui la rang de Dumnezeu nu înseamnă altceva decât divinizarea energiei pure: „Dumnezeul freudian nu este nici Realitate, nici Conștiință, nici înțelegere, nici Beatitudine, nu este nici Ființă, nici înțelepciune, nici Iubire, ci doar dinamism indeterminant, violență absolută”¹⁰⁵. Rolul de mântuitor îi revine, desigur, lui Freud însuși, înconjurat de apostolii săi, care au suferit deja acea metanoia capabilă să-i determine a produce un efect similar în ceilalți oameni.

11. Impuritatea moralei: resentiment și morală

În cheie freudiană, morală nu este tratată altfel decât religia: i se neagă autonomia genetică, dar i se recunoaște autonomia funcțională. Morala nu ar fi un dat spiritual ireductibil, ci o dimensiune care se constituie filogenetic și ontogenetic, prin interacțiunile intrafamiliale. De altfel, normele fundamentale ale moralei, ale oricărei morale, sunt identice, după Freud, cu normele totemismului care interzicea incestul și paricidul. Asemeni religiei, morală „nu este nimic altceva”; decât o transfigurare a complexului

patern. Deși reducțio-nistă, concepția freudiană despre morală prezintă interes pentru filosofia inconștientului în măsura în care este prima care avansează și documentează ideea spiritului inconștient, în capitolul IV voi dezvolta pe larg această idee, adăugând perspectivei lui Freud pe cea a lui Jung și Blaga.

Impuritatea spiritului (moralei), cealaltă idee constitutivă a filosofiei inconștientului, poate fi ilustrată mai convingă-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 189

tor din perspectiva psihanalizei adleriene, prin care voi completa și dezvolta contribuțiile lui Nietzsche și Max Scheler la problema resentimentului. Titlul importantei lucrări a lui Scheler — Rolul resentimentului în edificarea moralei — este concludent pentru faptul că fenomenul resentimentului este un teritoriu privilegiat al relației dintre suflet și spirit.

Aportul psihanalizei va consta în evidențierea contribuției sufletului inconștient la constituirea și înlocuirea sistemelor de valori morale.

În cartea mai sus amintită, Max Scheler, unul din cei mai cunoscuți reprezentanți ai fenomenologiei, consideră că descoperirea resentimentului și a acțiunii sale asupra judecăților de valoare din sfera moralei, descoperire care-i aparține lui Nietzsche, constituie una din rarele realizări majore ale eticii moderne. După știința noastră, înaintea lui Nietzsche, moralistii francezi, în special La Rochefoucauld, au descris manifestări resentimentare și consecințele lor în plan axiologic, ce-i drept fără a le ridica la concept. Acțiunea resentimentului în câmpul valorilor intelectuale este înregistrată fără nici o ezitare de scriitorul moralist în reflecția 375: „Oamenii cu inteligența mediocră înfierează de obicei tot ce le depășește puterea de înțelegere”¹⁰⁶. Devalorizarea valorilor intelectuale este provocată de un resort autoestimativ care scapă conștiinței omului resentimentar: pentru a îndepărta sentimentul de inferioritate și a-1 menține dincolo de limitele conștiinței, sentiment produs de „inteligența mediocră” și, am putea adăuga, de lipsa de inițiere culturală, valorile inaccesibile sunt devalorizate.

Moralistul descrie mai explicit mișcarea sufletului spre zonele spiritului în reflecțiile 54 și 55. Filosofii stoici își făceau un titlu de glorie din a devaloriza bunurile materiale tocmai datorită resentimentului: „Disprețuirea bogățiilor era la filosofi o dorință ascunsă de a-și răzbuna meritul pentru nedreptatea sortii prin disprețuirea acelorași bunuri de care ea îi lipsea...”. Tensiunea dintre dorință și neputință, sentimentul de inferioritate care provine de aici sunt prelucrate

190

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

psihic prin devalorizarea valorilor inaccesibile. Dacă bunurile materiale sunt nonvalori, neputința de a le obține își pierde virulența autoestimativă. Reflecția 55 se referă la una din fazele intermediare ale resentimentului, în care sunt vizați purtătorii de valoare și nu valorile înseși: „Ura față de favoriți nu este altceva decât dragostea de favoare. Ciuda de a nu ne bucura de ea își găsește mângâierea și se alină prin disprețul pe care îl arătăm față de cei ce o au, și, neputând să le smulgem ceea ce le atrage aprecierea lumii întregi, le refuzăm aprecierile noastre”.

Toate contribuțiile ulterioare la studiul resentimentului, contribuții care ajung la Scheler, trecând prin scrierile lui Nietzsche, să alcătuiască o adevărată teorie a resentimentului cu o fenomenologie, psihologie și sociologie, sunt anticipate de intuițiile lui La Rochefoucauld, care nu numai că surprind și descriu fenomenul, dar îl pun în legătură explicativ cu „amorul-propriu”, „orgoliul”, „vanitatea”, altfel spus, cu latura afectivă a valorizării de sine, pe care Alfred Adler, discipolul și dizidentul lui Freud, o va numi peste 200 de ani „autoestimație”. Moralistul îi anticipează pe Nietzsche, Scheler și Adler, nu de puține ori depășindu-i în profunzime.

11.1. Fenomenologia și psihologia resentimentului

Primul moment al resentimentului ține în întregime de suflet, fără a fi vorba deocamdată de sufletul inconștient: sentimente negative, cum ar fi dorința de răzbunare, ura, invidia, gelozia, care, subliniază Max Scheler, caracterizează natura umană, se acumulează datorită neputinței de manifestare. Prin sine, această primă acumulare nu duce în mod necesar la resentiment. Doar când trecerea în act se amână indefinit, se ajunge la autointoxicarea

psihică, din care se hrănește cea mai frumoasă floare a răului — resentimentul, încă Nietzsche surprinsese, în Genealogia moralei, esențialul în această privință: resentimentul se naște la acei oameni

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 191

căroră le este interzisă fapta ca formă autentică de reacție, trebuind să se limiteze la o răzbunare imaginară. Max Scheler construiește bogata fenomenologie a resentimentului pe această canava simplă.

Natura dorinței de răzbunare, care presupune amânarea reacției, o transformă în sursa privilegiată a resentimentului. Controlul, fie și momentan, al răspunsului nu conduce inevitabil la resentiment. Acesta se constituie, trecând printr-o succesiune de etape, doar când neputința de a acționa pentru a recupera o frustrare se permanentizează, iar actul reparatoriu este amânat sine die. Faptul că neputința este factorul hotărâtor în formarea resentimentului indică zona conflictului din care se alimentează acesta. Spre deosebire de Max Scheler, care pune accentul pe tensiunea dintre dorință și neputință ca element generator al resentimentului, consider că neputința de manifestare creează un sentiment de inferioritate care nu poate fi compensat prin act, pentru că orice act, tocmai datorită neputinței, nu ar face decât să adâncească inferioritatea, în loc de a o dizolva. Altfel spus, tensiunea dintre dorință și neputință se repercutează în plan autoestimativ. Nefiind posibilă o compensare reală — acțiunea asupra cauzelor frustrării și neputinței (să ne gândim la infirmii din naștere sau la păturile defavorizate din Imperiul Roman, care au produs creștinismul) —, echilibrul autoestimativ va putea fi restabilit doar cu mijloace psihice, adică prin pseu-docompensări.

Nici invidia nu conduce la resentiment decât dacă neputința de a intra în posesia obiectului râvnit devine destin. Atâta timp cât neplăcerea că un altul posedă bunul pe care-l doresc motivează acțiuni menite a-l aduce în posesia mea, nu se poate vorbi de invidie. Indiciul cristalizării invidiei este atitudinea ostilă față de posesorul bunului inaccesibil, atitudine care adesea se traduce prin agresivitate la adresa acestuia. Printr-o automistificare, considerăm că neputința de a intra în posesia bunului dorit este cauzată de faptul că un altul s-a înstăpânit asupra lui înaintea noastră. Așadar,

192

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

conștiința neputinței și falsificarea cauzelor neputinței constituie cele două note esențiale ale invidiei.

Ca și dorința de răzbunare, invidia este doar condiția necesară, dar nu suficientă a resentimentului. Invidia dispare dacă bunul, un timp inaccesibil, intră totuși în posesia noastră, dar produce resentimentul când neputința de a-l obține se permanentizează. Invidia existențială poate ilustra excelent această ultimă situație, tocmai pentru că obiectul aspirației nu-l reprezintă aici un bun, ci însușiri umane native, cu alte cuvinte, valori care nu se pot dobândi. Frumusețea, inteligența, anumite trăsături de caracter, trezesc invidia existențială tocmai pentru că neputința de a intra în posesia lor nu poate fi suprimată. Avere, poziția socială, numele generează și ele, în societățile în care se transmit prin naștere, așa cum se întâmpla în lumea feudală, invidia existențială și resentimentul păturilor defavorizate.

Fără a ne opri deocamdată asupra naturii neputinței de a acționa, să o menținem în atenție ca o condiție sine qua non a resentimentului, când este vorba de o neputință permanentizată, și să urmărim modul în care sentimentele negative, nedescărcate, dorința de răzbunare, invidia, ura, sentimentele de inferioritate se adâncesc în străfundurile sufletului pentru a izbucni apoi creator în lumea spiritului. Scheler consideră, probabil sub influența psihanalizei freudiene, care, în 1912-1914, când filosoful își scria studiul, cunoscuse consacrarea internațională, că singurul mijloc de apărare psihică utilizat este refularea. Însăși neputința și sentimentele asociate ei (frica, teama) funcționează ca forțe refulante (Verdrängungsmächte), atât asupra actului, cât și asupra afectelor care îl motivează. Mai întâi îndepărtate din conștiință și apoi împiedicate să pătrundă în conștiință, dorința de răzbunare, invidia, ura cunosc prima modificare importantă, detașându-se de obiectul care le-a provocat. Ele „iradiază”, cum spune Scheler, spre toate însușirile, acțiunile,

manifestările unei persoane sau spre toate acțiunile, situațiile sau toți oamenii care au legătură cu persoana frus-trantă. Am putea spune că, sub pragul conștiinței, se produce Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 193

o generalizare afectivă, care, într-un timp ulterior, ajunge să înglobeze și anumite manifestări valorice. Funcția ei este tot defensivă; estomparea persoanei frustrante în spatele unei întregi categorii diminuează discrepanța dintre dorință și neputință.

Că, în faza „iradierii”, omului resentimentar nu-i este interzisă orice acțiune o demonstrează tentativa criminală care a oripilat Berlinul anului 1912. După cum relatează presa vremii, citată de Scheler, răufăcătorul a întins, la adăpostul întunericului, o sârmă de oțel între doi copaci ce străjuiau de o parte și de alta o stradă lăturalnică. Ocupanții primului automobil care ar fi trecut pe acolo urmau să fie decapitați. O astfel de „acțiune” se caracterizează, pe de o parte, prin indiferență față de identitatea victimelor (efect clar al iradierii), iar pe de altă parte, prin absența câștigului pragmatic și refuzul riscului, ceea ce ne arată că realitatea psihică a devenit predominantă ca teren de rezolvare a conflictelor în raport cu realitatea exterioară. Iradierea cea mai extinsă o înregistrăm la infirmii din naștere la care ostilitatea se îndreaptă în toate direcțiile, vizând în fond însăși viața sănătoasă.

Refularea sentimentelor negative de tipul dorinței de răzbunare, asemeni oricărei refulări, este periclitată de întoarcerea refulatului. Max Scheler a sesizat și acest aspect, fapt ce ar putea confirma influența psihanalizei freudiene asupra gândirii sale. În lucrarea pe care o dedică resentimentului putem citi: „în stadii descris, afectul refulat accede brusc la percepția interioară, în toate punctele fără rezistență ale conștiinței, pretutindeni unde forțele inhibitorii nu-și mai exercită sau și-au diminuat întâmplător presiunea”¹⁰⁷. Odată cu dorința de răzbunare, ura, invidia sau gelozia, în conștiință reapare sentimentul de inferioritate, dezechilibrul autoesti-mativ pe care-1 semnalează făcând necesare noi demersuri în vederea unui nou echilibru.

În condițiile menținerii neputinței, pasul următor pe calea resentimentului este falsificarea realității. Dacă autorii frustrării nu „sunt demni” de răzbunare sau dacă bunul dorit și inaccesibil nu încorporează valoarea care-1 face dezirabil,

194

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

atunci dorința (de răzbunare sau de a intra în posesia unui obiect) scade în intensitate. Simetric, conflictul autoestima-tiv provocat de sentimentul acut de inferioritate asociat neputinței se diminuează. Falsificarea realității în scopul de a diminua o dorință care nu poate fi satisfăcută este foarte bine ilustrată de un proverb pe care-1 întâlnim nu numai în cultura română: „vulpea, când n-ajunge la struguri, zice că sunt acri”. Protagonista acestei fabule concentrate nu contestă, comentează cu subtilitate Max Scheler, valoarea dulcelui, ci afirmă doar că obiectul nu încorporează valoarea dulcelui care l-ar recomanda dorinței — strugurii sunt acri. Părăsind fabula și revenind la viața cotidiană, de câte ori nu ni s-a întâmplat să auzim formulări de tipul „rochia asta ieftină este mult mai frumoasă decât una scumpă” sau să constatăm că cel respins în tentativele sale de a obține dragostea sau prietenia cuiva îi descoperă subit defecte, care-1 fac să „nu-i merite” afecțiunea?

Asemeni refulării, falsificarea realității în sensul negă-sirii valorii unui obiect sau unei persoane se dovedește a nu reprezenta o soluție definitivă: purtătorii de valoare se impun în cele din urmă percepției omului resentimentar, reac-tualizându-i neputința și inferioritatea. Este momentul în care resentimentul realizează performanța sa supremă: sufletul, de data aceasta inconștient, ca și în faza anterioară sau în aceea a iradierii, devine creator în lumea spiritului. Sunt vizați acum nu numai purtătorii de valoare, ci înseși valorile. De abia devalorizarea valorilor inaccesibile îl „mântuiește” pe omul resentimentar (Nietzsche). Nu numai valoarea celor care ar fi trebuit să constituie ținta răzbunării este negată, ci însăși răzbunarea își pierde importanța axiologică. Nu pot să mă răzbun devine, așa cum arată Nietzsche, nu vreau să mă răzbun. Resentimentul pune pe lume valori noi, uneori sisteme de valori. La fel se întâmplă și cu resentimentul care se alimentează din invidie. El instituie ca valori suferința, slăbiciunea, sărăcia, lipsa frumuseții, pentru a anula valori ca sănătatea, forța, bogăția sau frumusețea. Doar o asemenea modificare a tablei de valori reușește să

refacă echilibrul

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 195

auto-estimativ al omului resentimentar: instituindu-și condiția ca valoare, el se protejează eficient de confruntarea cu valorile inaccesibile.

Dacă situarea laboriosului proces de formare a resentimentului pe terenul autoestimației, situare care regăsește intuiția sigură a lui La Rochefoucauld, este corectă, atunci putem reformula una din definițiile pe care Max Scheler o dă resentimentului, completând-o.

„Ceva, un A, este afirmat, prețuit, lăudat, scria Scheler, nu datorită calității sale intrinseci, ci cu intenția, neexprimată verbal de a nega, devaloriza, deprecia altceva, un B". Finalitatea modificării în plan axiologic este inspirată de sufletul inconștient și vizează refacerea durabilă a sentimentului valorii proprii transformat în sentiment de inferioritate de ciocnirea dintre dorința de răzbunare, invidie, ură, pe de o parte, și neputința, pe de altă parte.

11.2. Sociologia resentimentului

Fenomenologia și psihologia schițate mai sus ne-au arătat că neputința de a trece în act afecte negative cum ar fi invidia, ura, dorința de răzbunare, gelozia, joacă un rol decisiv în cristalizarea resentimentului ca o formă de pseudo-compensare a dezechilibrului autoestimativ. La Nietzsche, primul teoretician important al resentimentului, neputința e concepută biologic, mai bine spus, bio-psihic: resentimentul se formează la indivizii subdotați sau, în cel mai bun caz, mediocru dotați din punct de vedere vital. Când este vorba de produse spirituale ale resentimentului, cu semnificație majoră, cum ar fi religiile sau moralele — pentru Nietzsche, religia și morala creștină sunt astfel de produse —, acestea exprimă categorii umane cu deficit vital. În logica lui Nietzsche, dacă morala creștină este o morală a sclavilor, atunci sclavii trebuie gândiți ca indivizi cu un potențial biologic redus. Datorită slăbiciunii lor vitale, ei nu pot reacționa la frustrare prin faptă, nu și pot exprima ura, trebuind să se

196

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

mulțumească cu o răzbunare imaginară, care duce la autoin-toxicare psihică, la devalorizarea agresivității și la instituirea iubirii ca valoare supremă, nu pot intra prin forță sau prin efortul muncii în posesia bunurilor râvnite, proclamând sărăcia drept una din valorile cardinale. Lipsiți de frumusețe, inteligență și mândrie, vor cultiva trecând prin invidia existențială, urâtenia, dependența spirituală și umilința. Într-un cuvânt, pentru Nietzsche nu poate exista decât biologia sau psihologia resentimentului.

Cu afirmația că există cazuri în care, „indiferent de calitățile și trăirile individuale înseși, structura societății creează o încărcătură resentimentară generală", Max Scheler întemeiază sociologia resentimentului, care constituie contribuția sa cu adevărat nouă la teoria resentimentului¹⁰⁸. Altfel spus, anumite condiții sociale, și vom vedea în continuare care sunt ele, nu predispoziții bio-psihice, produc dezechilibrele autoestimative și reacțiile de apărare inconștiente de tipul resentimentului la grupuri mari de oameni.

Urmându-l pe Scheler, vom deschide sociologia resentimentului cu situații microsociale. Anumite constelații familiale, de pildă, predispun la resentiment, indiferent de dotarea bio-psihică a indivizilor care participă la ele. „Nu susțin — scrie filosoful — că la orice individ care se află într-o asemenea situație se va forma cu necesitate resentimentul. Aceasta ar fi o prostie extremă. Susțin însă că asemenea situații, prin însăși structura lor, sunt încărcate cu un anumit potențial resentimentar, și aceasta indiferent de particularitățile oamenilor care se află în respectivele situații"¹⁰⁹.

Relația dintre soacră și noră presupune un considerabil potențial resentimentar. După ce ani îndelungați a fost împărtășită, dragostea de mamă se vede depozitată de obiectul ei prin apariția nurorii, care, fără nici un merit, beneficiază acum de afecțiunea dăruită altădată în întregime mamei. Nu numai că această frustrare majoră nu poate fi revocată, dar ea trebuie suportată sub aparența de participare bucuroasă. Neputința manifestării deschise a sentimentelor de gelozie este impusă în primul rând de normele culturale, dar și de

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 197

raportul de forțe din acest triunghi. În basmele, legendele și miturile popoarelor, soacra apare frecvent ca o ființă rea, perfidă, ceea ce ilustrează dificultatea condiției de soacră, căreia puține femei îi fac față fără a dezvolta atitudini resentimentare.

O altă situație microsocială generatoare de resentiment, indiferent de calitățile individuale, este raportul dintre generația vârstnică și generația tânără, arată pe bună dreptate Scheler. Fără îndoială, aici aspectul biologic joacă un rol important, dar nu determinant. Deoarece la Scheler accentul cade pe aspectul social-istoric, momentul biologic fiind doar presupus, voi încerca să-l pun în evidență mai întâi pe acesta. Din punct de vedere vital, îmbătrânirea este un proces involutiv cu repercusiuni psihice de același ordin. Bucuria de a trăi, care se alimentează din surse instinctuale pe care bătrânețea le pierde, capacitatea de efort, memoria și mai ales forța creatoare, se reduc drastic. Boala își face tot mai des simțită prezența, devenind adesea o însoțitoare cvasiper-manentă a vârstei crepusculare.

Modificările involutive declanșează în plan autoestimativ o adevărată criză. Cum orice inferioritate devine sursa eforturilor de a reface sentimentul valorii proprii, îmbătrânirea conduce la resentiment doar dacă societatea nu oferă posibilitatea unor compensări reale. În societățile arhaice, unde transmiterea experienței de la o generație la alta se face prin intermediul vârstnicilor, atitudinile resentimentare nu devin apanajul bătrâneții, arată Max Scheler. În limbajul teoriei autoestimației, poziția de prestigiu pe care astfel de societăți o conferă bătrânilor constituie o compensare reală deplină a sentimentului de inferioritate generat de pierderea valorilor vârstei tinere.

În schimb, în societatea modernă, nu le mai revine bătrânilor misiunea de mare importanță de a asigura legătura dintre generații. Ea este preluată de o instituție specializată — școala de toate tipurile, de tipar sau de alte mijloace de comunicare în masă. Totodată, îmbătrânirea coincide de cele mai multe ori cu retragerea din perimetrul muncii, ceea ce

198
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

echivalează cu pierderea sentimentului utilității sociale, componentă esențială a sentimentului valorii proprii. În asemenea condiții, șansele semnificative social ca dezechilibrul autoestimativ să fie combătut prin forme de compensare reală sunt reduse. Pentru bătrânii societății moderne, recursul la pseudo-compensări de tipul resentimentului devine "inevitabil. De aici ostilitatea aparent nemotivată a vârstnicilor față de tineri, precum și tendința de a deprecia valorile vârstei tinere. Judecățile de valoare inspirate de resentiment le avea în vedere Nietzsche când, în *Aurora*, avertiza metaforic: „Nu este înțelept să lăsăm amurgul să judece ziua, căci prea adesea oboseala ar judeca forța, succesul, bunele intenții... Asemeni amurgului, bătrânețea se învâluie într-o moralitate nouă și atrăgătoare și se pricepe să rușineze ziua prin culorile crepusculare, prin pacea și tihna sa”¹¹⁰.

Cu sistemele de valori morale sau religioase care au dominat un timp îndelungat zone extinse ale lumii intrăm în zona produselor spirituale ale resentimentului, care tind, uneori, spre universalitate, din punct de vedere sociologic, în câmpul macrosocial. Vor fi trecute în revistă morala și religia creștină, morala burgheză, proletcultismul și resentimentul social general, caracteristic comunismului târziu din România.

Nietzsche, primul gânditor care a sesizat filonul resentimentar al religiei creștine — creștinismul s-a născut „din spiritul resentimentului și nu, așa cum s-a crezut, din spirit”, afirmă el răsplat în *Ecce Homo* —, invocă drept principal criteriu de identificare extraordinara răsturnare valorică pe care acesta o presupune în raport cu valorile antichității: tot ceea ce vechii greci și apoi Roma antică situau în vârful ierarhiei valorilor — virtuțile războinice, bogăția, viața simțurilor, libertatea spirituală — este detronat și înlocuit cu valori ca iubirea aproapelui, sărăcia, abstenența, credința în Dumnezeu, umilința. Inversarea valorică fără precedent realizată de creștinism este sintetizată, crede Nietzsche, de binecunoscutul simbol „Dumnezeu pe cruce”. Dincolo de bine și de rău și Antichrist ne oferă în tranșante formulări

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 199

explicitarea ideilor iconoclaste ale autorului. „Nici când și nicăieri nu a existat o asemenea îndrăzneală a inversării, ceva atât de înfricoșător și în același timp problematic ca în

această formulă..." Și: „Dumnezeu pe cruce — nu înțelege încă nimeni gândul ascuns al acestui simbol? Tot ceea ce suferă, tot ceea ce este răstignit pe cruce este divin”¹¹¹. Detaliind câteva din ideile lui Nietzsche, să urmărim mai întâi iubirea în viziune creștină. Relația dintre punctul de plecare — dorința de răzbunare nesatisfăcută și punctul final — iubirea creștină, care include iubirea dușmanului, devine mai transparentă dacă trecem în revistă momentele intermediare. Neputința de a te răzbuna trece în voința de a nu te răzbuna, apoi în iertare și în cele din urmă, în iubirea dușmanului, în Antichrist, Nietzsche derivă valoarea iubirii creștine dintr-un deficit (biologic) al agresivității: „Respingerea instinctuală a oricărei adversități, dușmăniei, a oricăror limite și distanțe în sentimente se datorează unei sensibilizări extreme la excitanți dureroși, pentru care orice opoziție sau perspectivă de opoziție este resimțită ca o neplăcere insuportabilă. Singura fericire pe care o poate cunoaște este de a nu se mai opune, nici măcar răului — iubirea ca singura, ultima posibilitate de a trai”¹¹². Dar numai un organism bolnav sau epuizat se poate apăra prin abandonarea luptei. Nietzsche nici nu susține altceva. Deși, în același Antichrist, consideră că de la început creștinismul s-a adresat tuturor „dezmoșteniților vieții”, neavând un determinism rasial sau național, filosoful îl atribuie unui altfel de determinism biologic — boala înțeleasă ca insuficiență vitală sub toate aspectele, inclusiv estetic: „Creștinismul are la bază ranchiuna celor bolnavi, ura lor instinctivă față de cei sănătoși, față de sănătate. Tot ceea ce a reușit, mândru, semeț, dar mai ales frumusețea le supără ochii și urechile”¹¹³. Și celelalte valori ale moralei creștine își au, conform lui Nietzsche, originea într-un resentiment alimentat de deficiențe vitale: sărăcia și ascetismul provin din neputința de a obține anumite bunuri, neputință metamorfozată, printr-o răsturnare valorică de acum bine cunoscută nouă, în virtute,

200

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

valoarea umilinței și a supunerii din incapacitatea de revoltă, răbdarea din lipsa de inițiativă, credința dintr-o dotare intelectuală submediocră.

Ne-am fi așteptat ca întemeietorul sociologiei resentimentului să încerce, examinând ideile lui Nietzsche, transformarea biologiei resentimentului într-o sociologie. Deși admite că valorile moralei creștine pot fi folosite de omul resentimentar pentru a devaloriza anumite valori inaccesibile, opuse ca sens, cum ar fi bogăția, frumusețea, vigoarea vitală etc, Scheler consideră că, originar, valorile creștinismului provin dintr-un plus și nu dintr-un minus auto-estimativ. Indiciul că așa stau lucrurile ni-l oferă iubirea creștină, de pildă. Adevăratul creștin nu se teme că se va molipsi, înjosi, murdări, dacă va coborî la cei bolnavi, săraci, comuni, urâți, în timp ce anticii concepeau iubirea ca ascensiunea imperfecțiunii către perfecțiune, a unui minus către un plus, însuși Dumnezeu fiind, ca la Aristotel, motorul nemișcat care doar atrage, dar nu poate iubi, căci perfecțiunea își este sieși suficientă, ceea ce ar fi, în plan autoestimativ, un semn de slăbiciune. După Scheler, nici măcar iubirea dușmanului nu este o reacție de apărare sui-generis, ideologia neputinței, ci tot un semn al forței interioare, al acelei forțe capabile să se opună tendinței instinctuale de a reacționa.

Interpretarea pe care Scheler o dă ascetismului creștin urmează același drum, fiind însă mai puțin argumentativă. Deși idealul ascetic și practicile menite să-l realizeze pot fi rezultatul resentimentului, al unei atitudini defensive, impuse de neputința permanentizată de a obține anumite bunuri (incapacitatea de a practica o muncă aducătoare de câștig se transfigurează în imperativul sărăciei), ascetismul creștin este „o formă superioară și nobilă care provine din plinătatea, tăria și unitatea vieții și care are ca scop cinstirea și promovarea vieții”¹¹⁴.

Dacă se poate demonstra atât că valorile moralei creștine provin din resentiment (Nietzsche), cât și că ele se alimentează dintr-un plus autoestimativ (Scheler), întrebarea referi-

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 201

toare la criteriul care poate aduce decizia devine inevitabilă. Răspunsul poate fi adus tocmai de sociologia resentimentului întemeiată de Scheler, dar neaplicată de el moralei și religiei creștine, adică de studiul condițiilor sociale și istorice în care s-a născut

creștinismul.

Cercetări istorice de cele mai diverse orientări concordă în a constata că religia creștină a apărut în mediile de la periferia Imperiului Roman, la acele pături sociale și naționale defavorizate și dezmoștenite. Că inițial creștinismul a fost o religie a săracilor e un fapt istoric. Deoarece condițiile sociale frustrante erau un adevărat destin pentru păturile din care s-au recrutat primii creștini, dezechilibrul autoestimativ produs de neputința de a trece în act ura, dorința de răzbunare, invidia, putea fi înlăturat doar cu ajutorul mijloacelor psihice de tipul pseudo-compensării. Prin resentimentul dus până la capăt, adică până la inversarea tablei de valori, sclavii și paria Imperiului Roman, pe care trebuie să-i presupunem a fi de cele mai diverse proveniențe biopsihice și culturale, au reușit să-și facă existența suportabilă. De altfel, virtuțile consolatorii ale creștinismului constituie un alt punct de coincidență a rezultatelor diverselor cercetări. Pentru ilustrare am ales un pasaj din *Ecce homo*, unde Nietzsche scrie în stilul său inegalabil: „Creștinismul ar putea fi numit un adevărat tezaur de ingenioase mijloace consolatorii, atât de multe sunt elementele sale care alină, narcotizează”¹¹⁵.

Sociologia resentimentului îi dă dreptate lui Nietzsche împotriva lui Scheler și mută cauzele neputinței și ale resentimentului din planul dotării biopsihice deficitare, unde le situa primul, în cel al condițiilor sociale frustrante, ori de câte ori este vorba de produse culturale majore ale resentimentului, cum sunt religiile și moralele.

Dacă Max Scheler n-a reușit să aprecieze corect relația moralei creștine cu resentimentul, în schimb a indicat cu siguranță momentul resentimentar din morala modernă (burgheză), utilizând fără ezitare, de data aceasta, sociologia resentimentului. Regula princeps a moralei moderne — „au

202

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

valoare morală doar acele însușiri, acțiuni, bunuri etc. pe care omul, ca individ le-a dobândit prin forța și munca proprie” — reprezintă, prin deplasarea atenției de la valoarea în sine la dimensiunea subiectivă a muncii, o pervertire axiologică din spatele căreia transpare resentimentul „stării a treia”¹¹⁶. Astfel au fost devalorizate privilegiile conferite de naștere, de care beneficia de regulă nobilimea, valoarea supremă fiind investită în „munca proprie”, definitorie pentru condiția burgheziei.

O altă importantă pervertire axiologică alimentată de resentiment caracteristică lumii moderne este supraordonarea valorii utilității față de valorile vieții, ceea ce echivalează cu a prefera mijlocul scopului. Concretizată în reguli de viață cum ar fi „munca utilă este preferabilă gustării agreabilului”, viața individului trebuie să se justifice prin utilitatea pentru comunitate sau prin calități morale ca stăpânire de sine, spirit de economie etc, toate pietre de temelie ale moralei burgheze, amintita răsturnare axiologică e produs al resentimentului în măsura în care exprimă invidia și ura față de existența bogată, căreia îi este proprie capacitatea de a trăi bucuria vieții. Din nou devalorizarea vizează condiția nobilimii, preferându-i-se axiologic condiția burgheziei.

De asemenea, ideea egalității morale a tuturor oamenilor, atât de importantă în morala modernă, rezultă din resentiment. Indiferent dacă pretinde a fi o constatare de fapt sau se instituie ca o cerință, ideea egalității subliniază Max Scheler, indiferent dacă este vorba de egalitatea averii, socială, politică, religioasă sau morală, ascunde imperativul înjosirii celui situat într-o poziție superioară. „Imperativul egalității, scrie Scheler, este întotdeauna o speculație âbaisse!”

în sfârșit, subiectivizarea valorilor, „o premisă comună tuturor teoriilor morale moderne”, ar deriva și ea din resentiment. Deoarece omul resentimentar aparținând stării a treia nu poate suporta „judecata recuzatoare” la adresa sa, care provine dintr-o ordine obiectivă a valorilor — ne putem întreba aici de ce tocmai ordinea axiologică feudală este pentru Scheler coincidentă cu ordinea obiectivă a valorilor —

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 203

el va reevalua însăși ideea de valoare, derivând-o din conștiința umană, pentru a-i contesta astfel obiectivitatea. Expresii subiective ale conștiinței umane, ale dorinței și simțirii noastre, valorile nu au existență în afara acestora. Consecințele subiectivizării valorilor sunt fie

absența oricărui reper în domeniul aprecierilor morale, fie înlocuirea obiectivității valorilor prin surogatul „conștiinței generice”, al recunoașterii unanime a valabilității unei voințe sau acțiuni.

Seria marilor produse istorice ale resentimentului în care Nietzsche a înscris creștinismul, iar Scheler morala burgheză, trebuie completată, la sfârșitul secolului XX, cu proletcultismul și morala comunistă. Că proletcultul se hrănește din resentimentul categoriilor sociale defavorizate în fața de început a capitalismului este documentat nu numai de denominarea sa, care exaltă „cultura proletară”, ci și de răsturnarea valorică pe care o presupune. Întreaga cultură a trecutului a fost repudiată tocmai pe motiv că este burgheză, indiferent dacă era vorba de disciplinele umaniste, întotdeauna permeabile, în grade diferite, la influențele ideologice, sau de științele exacte. Nu numai sociologia, antropologia filosofică sau psihanaliza au fost eliminate, ca discipline, din cultura „nouă”, ci și genetica. E posibil ca repudierea geneticii să mai fi avut o rațiune tot de ordin resentimentar, căci ce poate fi mai incomod pentru o ideologie egalitaristă decât o știință care indică premisele genetice ale inegalității.

În plan moral, asemeni etosului creștin, care a devalorizat frumusețea, sănătatea, puterea, bogăția, spiritul războinic — valorile aristocrației antice —, pentru a plasa valoarea în urâtenie, suferință, slăbiciune, iubirea aproapelui — date ale condiției celor dezmoșteniți în Imperiul Roman — sau etosului burghez, care a investit cu valoare doar însușirile sau bunurile obținute prin muncă proprie și a preferat utilitatea valorilor vieții (capacității de a trăi bucuria vieții), etosul comunist a valorizat colectivismul, colaborarea și egalitarismul în dauna individualismului, concurenței și diferențierilor sociale.

204

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Nici o ilustrare a sociologiei resentimentului nu este atât de concludentă ca aceea oferită de resentimentul social general, formă specifică pentru comunismul realizat. În măsura în care acest tip de resentiment cuprinde majoritatea populației unei țări, așa cum s-a întâmplat cu România anilor '80, este evident că factorii cauzatori țin de condițiile sociale și nu de dotarea biopsihică. Doar dacă am admite că întreaga populație suferă de un deficit vital, ipoteza pe care decembrie 1989 a infirmat-o, am putea susține în continuare ideea nietzscheeană a sorgintei biologice a resentimentului. Dar ce este resentimentul social general?

Teoretizat în manieră populară prin sintagma: „să moară capra vecinului”, resentimentul specific comunismului se caracterizează prin activarea impulsurilor ostile și distructive refulate nu numai de către diferențele dintre diversele categorii sociale, de altfel minime, ci și de orice reușită care depășește condiția mizeră a majorității, indiferent de apartenența socială a autorului acesteia. Din numeroasele relatări oferite de presa postdecembristă — resentimentul social general s-a manifestat fără deghizări, mai ales după prăbușirea aparatului represiv al comunismului — reținem ca ilustrare jubilară membrilor unei recent înființate asociații agricole din Județul Neamț la aflarea veștii că asociația rivală din aceeași comună, împiedicată să-și depoziteze recolta de grâu într-o magazie a fostului C.A.P., a trebuit s-o transporte pe ploaie în alt loc, ceea ce a avut ca rezultat udarea și compromiterea ei. Locuitorii unui alt sat din Moldova, lovit de inundații în anul 1991, nu au putut să se înțeleagă în privința atribuirii câtorva case venite ca ajutor din străinătate, irosind, fideli devizei „să moară capra vecinului”, în cele din urmă ajutorul.

La această stare sufletească, în care recunoaștem un resentiment în evoluție, majoritatea membrilor societății ajung datorită frustrărilor exercitate de comunism. Ca sistem economic ineficient, socialismul real conduce la generalizarea sărăciei, căreia îi corespunde în plan psihic instalarea unui acut și permanentizat sentiment de nemulțumire. Depășirii

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 205

constructive a urii, dorinței de răzbunare și invidiei — toate expresii ale frustrării — i se opune hipercentralizarea economiei, care nu lasă spațiu de acțiune pentru inițiativa individuală. Dacă la frustrările economice le adăugăm pe cele sociale, politice și culturale, atunci avem imaginea unui organism social ostil individului, majorității indivizilor care-l compun. La apariția formei generale a resentimentului social contribuie decisiv, alături de frustrarea

multiplă și neputința de a o compensa constructiv, absența reglementărilor democratice (pluripartidism, parlament, presă liberă, separarea puterilor în stat), reglementări al căror rol este, printre altele, de a permite descărcarea nemulțumirii diferitelor grupuri și a întregii societăți. Mai mult decât atât, societatea comunistă creează organisme menite să împiedice prin pedepse radicale manifestarea oricărei nemulțumiri. Poliția politică secretă vizează nu numai interzicerea manifestării comportamentale a nemulțumirilor, ci și reprimarea sentimentelor și ideii de nemulțumire. În asemenea condiții ale unei neputințe absolute de manifestare, sentimentele negative produse de frustrare nu pot lua decât calea resentimentului.

11.3. Valorizarea produselor culturale ale resentimentului

Deși între Nietzsche și Scheler există, așa cum am văzut, considerabile deosebiri teoretice, în privința valorizării produselor culturale izvorâte din resentiment ei adoptă aceeași atitudine, de severă condamnare. Primul vede în creștinism și mai ales în morala creștină principalii vinovați pentru accentuata decadentă pe care credea a o descoperi în viața socială, politică și culturală a Europei moderne, iar cel de al doilea considera morala burgheză ca pe un moment de prăbușire valorică.

O asemenea apreciere negativă poate surprinde doar în cazul lui Nietzsche. Întrucât Scheler este un adept declarat al absolutismului etic, conform căruia există „reguli veșnice de

206

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

preferință între valori și o corespunzătoare ierarhie eternă a valorilor", nu este de mirare că valorile generate de resentiment, deviate în raport cu această ordine fixă, sunt considerate de el false valori, iar valorile moralei creștine, coincidente cu ea, sunt scoase de sub semnul resentimentului. Ne-am fi așteptat ca Nietzsche, gânditorul care vrea să acrediteze ideea despre „nevinovăția devenirii" și care scria în Omenesc, prea omenesc: „Printre cele ce pot duce la disperare un gânditor este și conștiința faptului că din... illogic se nasc multe lucruri bune. El este atât de adânc implantat în pasiuni, limbă, artă, în religie și în tot ce conferă valoare vieții, încât nu-1 poți îndepărta, fără ca astfel să vatem iremediabil aceste frumuseți"¹¹⁷, reprezentantul, după Scheler, al relativismului etic să fie mai elastic în aprecieri; și totuși cu greu s-ar putea imagina un judecător mai aspru al produselor culturale de natură resentimentară.

Dacă ne apropiem de problema valorizării produselor spirituale fără parti-pris anti- sau pro creștin, anti- sau pro burghez, primul lucru pe care-1 putem pune în discuție este însăși legitimitatea problemei. Este posibil ca din „rău" (sentimente de ură, răzbunare, invidie, inferioritate) să se nască binele? Este posibil ca o floare a răului, asemeni resentimentului, să producă fructe care să stea sub semnul binelui? La prima vedere răspunsul nu poate fi decât negativ și întrebarea fără sens, soluție pentru care optează (de fapt) atât Nietzsche, cât și Scheler, divergența dintre ei constând doar în diagnosticarea produselor culturale puse pe lume de resentiment. Din modul în care condamnă moralele care se alimentează din resentiment reiese convingerea ambilor că răul nu poate produce decât rău.

În schimb, abordarea istorică a valorizării produselor re-sentimentare din cultură ne pune în fața unei alte constatări: în momentul apariției moralelor resentimentare, care contestă moralele oficiale ale epocii respective, contemporanii le valorizează îndeobște negativ.

Treptat, pe măsură ce noile morale devin dominante, valorizarea se modifică. Din chin-tesență a răului, aceleași morale se transformă în chintesență

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 207

a binelui. Oscilațiile în timp ale evaluării moralelor resenti-mentare vorbesc despre legitimitatea problemei.

Dacă vrem să stabilim în ce măsură moralele resenti-mentare participă la progresul moral și utilizăm drept criteriu al evaluării plusul de umanizare pe care îl aduc, atunci se dovedește că iubirea de oameni din morala creștină, de pildă, extinde considerabil sfera umanului. În timp ce morala antică refuza barbarilor apartenența la umanitate, morala creștină avansează ideea că toți oamenii sunt demni de iubire, indiferent de poziția socială sau apartenența națională, toți fiind egali în fața lui Dumnezeu. De asemenea, accentul pus

de morala burgheză pe valoarea conferită însușirilor și bunurilor umane de către munca proprie, deși caută să suprimă unilateralitatea moralei nobiliare axată pe privilegiile conferite de naștere printr-o unilateralitate opusă, repune în atenție adevărul că meritul uman poate fi independent de înzestrarea nativă, bogăția societății capitaliste neputând fi concepută fără transformarea meritului personal în valoare supremă.

Deși distanța în timp față de „morala comunistă” nu este suficient de mare pentru a emite o judecată imparțială, logica de mai sus ne obligă să avansăm ipoteza, nu fără o puternică rezistență afectivă, trebuie să o mărturisim, că și această morală resentimentară ar putea conține elemente progresive în sensul unei accentuări a solidarității umane. Desigur, verdictul definitiv îl va da istoria. Până atunci să notăm o concluzie provizorie: produsele culturale ale resentimentului (moralele) nu pot fi calificate odată pentru totdeauna ca stând sub semnul răului, din perspectivă istorică ele vădin-du-se a fi, cel puțin în parte, vehicule care pun în evidență noi dimensiuni ale condiției umane.

12. Psihanaliza spiritului științific

Cultul pe care secolul XX l-a dedicat științei s-a alimentat din două surse principale: pe de o parte, obiectivitatea

208

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

cunoașterii științifice, pe de alta, succesul practic al acesteia, realizat prin intermediul tehnicii. În ce privește prima caracteristică, singura care ne va interesa în paginile ce urmează, un reprezentant autohton al filosofiei științei — Mircea Flonta — afirmă că disciplina sa „este o... legitimare a excelenței unei cunoașteri ce contopește idealul explicației raționale și al unificării cu idealul cunoașterii obiective”¹¹⁸.

Dacă pseudoștiința rezidă în „atribuirea unor însușiri omenesti obiectelor din lumea exterioară”¹¹⁹, atunci obiectivitatea științei mature poate fi tradusă în termenii filosofiei înconștientului prin puritatea spiritului. În timp ce alte forme ale spiritului, cum ar fi arta, morala, religia, sunt prin natura lor mai mult sau mai puțin impure, încorporând numeroase elemente subiective, multe dintre ele ținând de sufletul înconștient (vezi capitolele anterioare), științele exacte realizează azi idealul de puritate spre care a aspirat dintotdeauna omenirea.

Așa stând lucrurile, hermeneutica psihanalitică orientată spre identificarea manifestărilor sufletului înconștient la nivelul spiritului conștient pare a avea de spus puține lucruri despre știință în sensul tare al termenului. Totuși, în măsura în care stadiul contemporan al științei este rezultatul unei dezvoltări istorice, filosofia înconștientului poate studia cu succes impuritatea spiritului asupra etapelor mai vechi ale evoluției sale. Vom ilustra acest demers cu lucrarea *La Formation de l'Esprit Scientifique* a cunoscutului istoric al științei și filosof Gaston Bachelard. Dacă se plasează în cheie jungiană, filosofia înconștientului își poate exercita vocația hermeneutică și asupra spiritului științific contemporan, căutând însă nu urmele sufletului înconștient, ci pe cele ale spiritului înconștient. Pentru această variantă, vom apela la scrierile lui Jung, Pauli și mai ales ale lui Blaga.

Deoarece în domeniul *Geisteswissenschaften* situația este cu totul alta, obiectivitatea cunoașterii fiind doar un deziderat parțial realizat și realizabil, filosofia înconștientului inspirată de psihanaliza freudiană are un câmp de aplicare tot atât de fructuos cum este cel oferit de religie, artă sau

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 209

morală. Ne vom baza în dezvoltările noastre pe extrem de interesanta carte a psihanalistului și etnologului Georges Devereux *De l'Angoisse a la Methode dans les Sciences du Comportement*, în care este avansată și susținută ipoteza că singura cale de acces la obiectivitate în științele omului este conștientizarea, asumarea și prin aceasta neutralizarea intervenției subiectivității cercetătorului în procesul cunoașterii.

12.1. Inconștientul personal și științele naturii

Până la apariția cărții lui Gaston Bachelard dedicată formării spiritului științific, istoria științei a fost doar istorie a spiritului, prezența și participarea sufletului, mai ales a sufletului înconștient, la acest domeniu fiind complet neglijată. Psihanaliza cunoașterii științifice, pe care autorul francez o avansează, își propune nu numai să facă dreptate

dimensiunii afective a activității cercetătorului, ci și să dubleze etapele esențiale ale dezvoltării științei ca formă a spiritului, cu etapele corespunzătoare ale sufletului. Mai mult decât atât, funcția demersului psihanalitic inițiat de autor este esențială atât pentru știință, indicându-i măcar postfatum calea spre puritate, cât și pentru „filosofia științifică”, de neconceput de acum înainte în absența unui asemenea demers, „în orice caz, sarcina filosofiei științifice este foarte clară: psihanalizarea interesului, ruina utilitarismului, oricât ar fi de deghizat, oricât de elevat s-ar pretinde, orientarea spiritului dinspre real spre artificial, dinspre natural spre uman, dinspre reprezentare spre abstracție”¹²⁰. Rezultatul la care se ajunge astfel este puritatea spiritului științific, ceea ce transformă știința într-o „estetică a inteligenței”.

Pentru a ne concentra asupra relației spirit-suflet și a impurității spiritului științific în fazele sale incipiente, e necesar mai întâi să prezentăm cele trei etape mari ale dezvoltării științei, așa cum le schițează Bachelard: etapa preștiințifică (Antichitatea clasică, Renașterea, secolul XVI, XVII și XVIII); etapa științifică incluzând sfârșitul secolului XVIII,

210

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

întreg secolul XIX și începutul secolului XX; în sfârșit, etapa noului spirit științific inaugurată în 1905 de teoria relativității și continuată prin mecanica cuantică, mecanica ondulatorie a lui Louis de Broglie, fizica matricelor a lui Heisenberg, mecanica lui Dirac etc. Lor le corespund trei etape ale sufletului care interferează cu spiritul științific, influențându-l decisiv în prima etapă: „Sufletul pueril sau mondan”, caracterizat de curiozitate naivă, uimire în fața oricărui fenomen instrumentat, înclinat spre colecționare și pasivitate; „sufletul profesoral”, dogmatic și mândru de dogmatismul său, fixat de prima abstracție, în întregime deductiv, ceea ce constituie întotdeauna un suport pentru autoritate; sufletul care se străduiește să abstractizeze și esenția-lizeze, „conștiință științifică dureroasă”, orientat inductiv și îndoindu-se de dreptul de a abstractiza într-o situație sau alta, dar convins că abstracția e o datorie.

Psihanaliza spiritului științific se va aplica în special asupra etapei preștiințifice, etapa cea mai impură, când știința e cu adevărat invadată de sufletul pueril. De fapt este vorba de o psihanaliză a experienței imediate, a empirismului naiv, a cunoașterii imediate, care, deși este un moment necesar al cunoașterii științifice, are întotdeauna nevoie de rectificare, în măsura în care se plasează „înaintea și deasupra criticii” și este, din acest motiv, în însăși principiul ei subiectivă. Altfel spus, în termenii filosofiei inconstientului, prima formă a spiritului științific este extrem de impură, iar sensul dezvoltării sale este de la un grad maxim la un grad minim de impuritate. Înaintea lui Ricoeur, Bachelard formulează, pentru domeniul particular al epistemologiei, prima din ideile generale ale hermeneuticii psihanalitice: conștiința imediată este conștiința falsă.

Impurificarea empirismului naiv de către sufletul pueril generează numeroase „obstacole epistemologice”, pe care psihanaliza le poate identifica, dezvăluindu-le substratul inconstient. Din perspectiva lui Bachelard, istoria științei apare ca o suită de depășiri a obstacolelor epistemologice pe

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 211

care participarea sufletului, și mai ales a sufletului inconstient, la cunoaștere le pune spiritului științific.

Psihanaliza practică de gânditorul francez nu este, trebuie să spunem de la început, o psihanaliză ortodox-freu-diană, preocupată doar de demascarea efectelor spirituale ale refuzării reprezentanților psihici ai libidoului. Deși nu va neglija acest aspect, mai ales când se ocupă de alchimie, Bachelard vorbește și de o psihanaliză a instinctului alimentar sau de o psihanaliză a sentimentului posesiei și voinței de putere, lărgind cuprinsul psihanalizei până la a-l suprapune cu omenescul în singularitatea sa mai superficială sau mai profundă. Așadar, nu doar naturalitatea anticulturală, de tipul sexualității pregenitale, va fi dizlocată din corpul științei preștiințifice. Cum vom vedea, aspecte mult mai benigne, de tipul curiozității naive, a atracției pentru pitoresc, a nevoii de certitudine imediată sau animismului, vor face obiectul cercetării din Formarea spiritului științific. Într-un cuvânt, „trebuie să considerăm omul în întregul său, cu încărcătura sa de ancestralitate și

inconștiența, cu tinerețea sa confuză și contingentă, dacă vrem să avem măsura obstacolelor care se opun cunoașterii obiective, cunoașterii liniștite"121.

Dacă este adevărat că sursa obstacolelor epistemologice nu trebuie căutată nici în complexitatea și fugacitatea fenomenelor lumii, nici în slăbiciunea simțurilor și a spiritului uman, ci în actul cunoașterii, adică în întâlnirea lor, cum susține Bachelard, atunci unul din cele mai vechi și mai importante obstacole este frica. Deși Formarea spiritului științific o menționează și-i înregistrează efectele în planul medi-cinei, psihanaliza acestui obstacol rămâne incompletă. Ideea esențială e conținută în pasajul următor: „Valorizarea pudrei de viperă provine în parte, afirmă autorul, dintr-o frică învinsă. Triumful împotriva repugnantei și pericolului este suficient pentru a valoriza obiectul"122. Analiza este dusă mult mai departe de Georges Devereux, care urmărește efectele și cauzele unui sentiment înrudit — angoasa — în fizică. Pentru că aici, ca și în alte domenii, aparținătoare științelor naturii, observarea are un sens unic, doar dinspre subiect

212

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

spre obiect, lipsa de reacție, tăcerea acestuia provoacă cercetătorului sentimentul „angoasei cosmice". Reacțiile de apărare ale subiectului, care amendează în diverse grade obiectivitatea (științificitatea) demersului său, pot fi grupate în trei tipuri de atitudini; a) negarea materiei, care devine simplă iluzie; b) postularea unui prototip transcendent al realității. Chiar și astăzi, susține Devereux, tăcerea materiei îi mai tulbură pe fizicieni în măsura în care, dintre toți savanții, ei sunt cei mai înclinați spre supranatural; c) considerarea materiei ca o barieră sau ca un mediator între om și ființe ipotetice, apte să-i răspundă. În ultimă instanță, orice sistem de gândire și-ar avea rădăcinile în inconștient și ar constitui o formă de apărare împotriva angoasei.

Partea propriu-zis psihanalitică a dezvoltărilor lui Devereux, extrem de incitantă, privește motivele care provoacă angoasa, uneori chiar panica. Reacția cercetătorului la tăcerea materiei ar fi o reeditare a reacțiilor copilului din primele luni de viață la absența, lipsa de răspuns a mamei: „Prototipul oricărei panici provocate de absența răspunsului este reacția sugarului la absența mamei sale sau la absența momentană a răspunsului ei"123. Neputând diferenția între absență, refuz deliberat al răspunsului și moarte, sugarul percepe absența răspunsului ca pe un semn de ostilitate. Pentru a demonstra că și savantul reacționează (inconștient) într-un mod asemănător, Devereux îl citează pe eminentul matematician Lagrange, care vorbea de „perversitatea" obiectelor, complet indifferene față de strădaniile omului, angajat în studiul lor matematic. Și afirmația lui Whitehead, conform căreia „natura este închisă pentru spirit", nu ar fi decât un ecou îndepărtat al panicii sugarului ale cărui strigăte nu provoacă nici o reacție lumii inanimate care-1 înconjoară.

Indiferent dacă este arhaică, ținând de animismul primitiv, sau de dată recentă, postularea existenței ființelor supranaturale în spatele lumii materiale și-ar avea originea în halucinațiile sugarului, care încearcă pe această cale să compenseze absența mamei.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 213

În încercarea sa de psihanaliză a spiritului științific, Bachelard va evidenția mai întâi imixtiunea și efectele nocive ale sufletului senzorial la nivelul experienței prime. Astfel, curiozitatea naturală, atât de importantă pentru etapa pre-științifică, este în egală măsură o piedică, deoarece, prin satisfacerea sa „cunoașterea e înlocuită prin admirație, ideile prin imagini"124. Un exemplu preluat din cartea lui Priestley Histoire de l'electricite, (Paris, 1771, voi. I.), îi dă posibilitatea lui Bachelard să ilustreze importanța mondenă pe care o căpătaseră experiențele legate de electricitate, gradul în care ele erau „interesante" pentru toată lumea, inclusiv pentru rege, care asistă la o „experiență de gală", în care abatele Nollet aplică un șoc electric la nu mai puțin de 480 dintre soldații din garda sa. Empirismul „colorat", caracteristic pentru cercetarea inițială a electricității, consonant cu o anumită lene intelectuală, potrivnică efortului pe care-1 presupune căutarea legii, se împotrivesc progresului științei, fie și prin aceea că este incapabil să ofere măcar o descriere satisfăcătoare („bine ordonată, bine ierarhizată a fenomenelor").

Întrucât văzul este cel mai important dintre simțuri, empirismul naiv va sta sub semnul pitorescului, care nu numai că îndepărtează de esențial prin excesul de imagini, ci conduce

chiar la adoptarea unor ipoteze neverificate, de-a dreptul aberante, uneori. Astfel, un autor destul de cunoscut al secolului XVIII — Carra, care publică între 1781 și 1783 cele patru volume ale tratatului său intitulat *Nouveaux Principes de Physique*, — scrie în tomul IV al opusului său că vegetalele și animalele și-ar datora poziția caracteristică unei conlucrări dintre electricitatea atmosferică și forța centrifugă. La această reverie, pe care o poate produce fără nici o dificultate un copil de opt ani, savantul secolului XVIII ajunge bazându-se pe experiența omulețului de carton ridicat și balansat în aer de vibrațiile mașinii electrice. În lupta sa împotriva imaginilor, analogiilor, metaforelor, spiritul științific poate fi ajutat de psihanaliză care le indică resortul sufletesc, sursă de stagnare sau eroare.

214

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

O primă sondă în sufletul inconștient în sens propriu-zis psihanalitic aruncă Bachelard atunci când, bazându-se pe propensia empirismului naiv spre interesant, uimitor, spectaculos, pitoresc, conchide asupra impurificării sale de către voința de putere refulată. Exemplele nu mai sunt selecționate din istoria științei, ci din experiența didactică pe care autorul a acumulat-o în calitate de profesor de liceu. Trecerea dintr-un plan într-altul este legitimată de ideea, neformulată explicit, că ontogenia științei îi repetă filogenia. „Un profesor de chimie cu simț psihologic va putea să-și dea seama de caracterul impur al interesului elevului pentru explozie”. La adolescenți, explozia ar activa intenția difuză de a face rău, de a speria, de a distruge, ceea ce e atestat de persistența uimitoare a amintirilor despre orele de chimie în care experiențele presupuneau o explozie, amintiri grupate; nu în jurul combinației chimice care a generat-o, ci asupra reacțiilor defensive ale profesorului sau colegilor, fapt ce ar l trimite la „tendențele anarhice și satanice, la nevoia de a stăpâni pentru a oprima oamenii”.

-s Tot din voința de putere subterană se alimentează și o altă, particularitate a spiritului științific aflat în faza sa preștiințifică, și anume nevoia de certitudine imediată, aderența la faptul primitiv, nevoia de a pleca de la ceva cert. Extrem de rezistent la critici și înnoire, atașamentul față de cunoștințele prime nu este decât o „raționalizare”, afirmă Bachelard preluând o idee a lui Ernest Jones, în spatele căreia se ascunde „voința de a avea dreptate, independent de orice probă explicită, de a evita discuția invocând un fapt aparent neinterpretat, în timp ce în realitate i se dă o valoare declarativă primordială”¹²⁵. Ca exemplu pentru acest tip de raționalizare, Jones indică utilizarea valerianei ca medicament pentru simptomele isterice, utilizare bazată pe credința că isteria ar fi rezultatul migrării uterului prin corp. Valeriana (și așa foetida) ar fi avut capacitatea de a-l repune în poziția normală, ceea ce ar fi contribuit la dispariția simptomelor isterice. Deși fără suportul experienței, metoda de tratament amintită continuă să fie utilizată ca principal remediu în cazurile de Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 215

isterie. (Considerațiile lui Jones se referă la anii '20). Neurologii moderni, constrânși să explice studenților modul de acțiune al celor două medicamente, le-au dat denumirea științifică de antispastice și au continuat să le recomande, apreciindu-i pe cei vechi pentru descoperirea lor, căreia i-au dat însă o explicație absurdă. Exemplul ilustrează atât persistența uimitoare a unor prime cunoștințe, cât și capacitatea psihanalizei spiritului științific de a reduce aceste cunoștințe la rangul lor firesc, acela de stimul pentru cercetare. În faza preștiințifică, spiritul științific nu s-a eliberat încă de înclinația spre generalizări grăbite, impusă de diferite niveluri ale sufletului, înclinație care, prin conceptele sclerозate pe care le produce reprezintă un obstacol dificil pentru cunoașterea obiectivă. Coagularea, în viziunea secolului XVII și XVIII, este un astfel de concept. În definiția pe care Academia de Științe Franceză i-o dă în 1669, îi sunt subsumate fenomenele cele mai eterogene: coagularea laptelui și a sângelui, solidificarea grăsimilor și a metalelor topite, înghețarea apei. După Bachelard, o asemenea definiție excelează prin „lenea de a distinge”, marca cea mai pregnantă a conceptelor sclerозate. În secolul XVIII, coagularea e ridicată la rangul de principiu de explicație cosmogonică: Wal-lerius afirmă în lucrarea sa *De l'origine du Monde et de la Terre en particulier* (1780) că animalele provin din materie lichidă printr-un fel de coagulare.

Spre deosebire de gândirea științifică, a cărei vocație este de a delimita, preciza și purifica

fenomenele urmărind obiectivitatea și nu universalitatea, gândirea preștiințifică nu-și circumscrie obiectul: „abia a încheiat o experiență particulară că și încearcă s-o generalizeze în domeniile cele mai diverse”. Conceptul de fermentare stă, alături de conceptul de coagulare, mărturie pentru aceasta. La Geoffroy (Histoire de l'Academie des Sciences), vegetația e un fel de fermentație. Lemery în Cours de Chymie (1680) vede fermentația activă în lumea minerală: efectul ei ar fi asemănător efectului focului, îndepărtând, în producția de metal, părțile terestre și grosiere, iar contele de Tressan explică fenomenele

216

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

electrice prin fermentare. Când din viziunea universalistă a fermentării derivă recomandări practice, absurditatea devine patentă. Dată fiind fermentarea acidă a laptelui în stomac, precum și faptul că digestia este în mod esențial mișcare, doctorul Macbride ajunge să recomande scuturarea sugarului după fiecare supt!!

Două sunt, după Bachelard, sursele suflătești ale generalizărilor excesive și nejustificate: pe de o parte, plăcerea pe care o produce absența efortului, comoditatea intelectuală — „în secolul XVIII, ideea unei naturi omogene, armonice, tutelare estompează toate singularitățile, toate contradicțiile, toate ostilitățile experienței”¹²⁶, pe de altă parte, orgoliul, adică, în termeni nietzscheeni, voința de putere. Ca fin analist, gânditorul francez identifică semnele intervenției sufletului inconștient în exercițiile de umilitate care însoțesc, la autorii secolelor XVII-XVIII, afirmațiile cele mai hazardate prin gradul de generalitate. „Abia au avansat una din aceste ipoteze de unificare grandioasă, că și fac act de umilitate intelectuală, amintind că intențiile Domnului sunt ascunse. Dar această umilitate, care se exprimă într-o manieră atât de «discretă» și tardivă, ascunde rău o imodestie primitivă. Vom găsi întotdeauna orgoliul la baza unei cunoștințe care se afirmă generală, ieșind din domeniul experienței, unde ar putea fi contrazisă” .

Cititorul contemporan, la curent cu performanțele medi-cinei secolului XX, va fi surprins să afle că tratatele de medicină ale secolului XVIII mai acordau un loc privilegiat virtuților terapeutice ale pietrelor prețioase sau aurului. În Trăite de la Matiere medicale (1748), carte care a cunoscut o răspândire ieșită din comun, Geoffroy, deși își propunea să se detașeze de credințele superstițioase privitoare la puterile miraculoase ale smaraldului, nu ezita să accepte că el oprește hemoragiile, dizenteria și fluxul hemoroidal și să elogieze farmacia care utiliza pietrele prețioase. Același Geoffroy nu se poate hotărî să renunțe la ideea că aurul vindecă: „A spune liniștit că aurul nu însănătoșește, nu dă curaj, nu oprește hemoragiile, nu risipește fantasmеle nopții... aceasta nece-

I

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 217

sită un adevărat eroism intelectual; aceasta necesită un inconștient psihanalizat, adică o cultură științifică bine izolată de orice valorizare inconștientă”, comentează Bachelard¹²⁸. Metamorfozarea unei valori inconștiente, care ține de suflet, într-o valoare științifică a spiritului conștient este expresia insinuării sentimentului posesiei în actul cunoașterii, ceea ce, în plan epistemologic, dă conținut la ceea ce Bachelard numește „obstacolul substanțialist”.

Complexul micului profit sau „complexul lui Harpagon”, care se concretizează, printre altele, în cultul medical pre-științific pentru anumite materii și calități (pietre și metale prețioase) constă într-o mare atenție acordată lucrurilor mici care, odată pierdute, nu vor mai putea fi regăsite. „A nu pierde nimic este mai întâi o prescripție normativă. Această prescripție devine apoi o descriere; ea trece de la normativ la pozitiv. În fond, axioma fundamentală a realismului nedovedit — nimic nu se pierde, nimic nu se creează — este afirmația avarului”¹²⁹ (sublinierea aparține gânditorului francez).

Unul din cele mai rezistente obstacole epistemologice s-a dovedit a fi obstacolul animist. Oricât ar fi de surprinzător, îl întâlnim nu numai în știința antică și medievală, ci și în cea a secolului XVIII. Privilegierea vitalului în toate privințele se reflectă și în contrarianta convingere a chimiștilor de acum 200 de ani că materia vie este mai simplă decât materia anorganică. Credința în universalitatea vieții poate duce gândirea preștiințifică la excese

incredibile, cum ar fi ideea despre fecunditatea mineralelor: în 1782, Pott susține cu seninătate că filoanele de metale se regenerează după o perioadă de exploatare, asemeni organismelor. Mai mult decât atât, Crosset de la Heaumerie crede că procesul poate fi stimulat artificial prin înseminarea vechilor mine cu fier. Tot expresia animismului persistent este și faptul că anumite progrese tehnice, cum este microscopul, au întărit, într-un prim moment, convingerea despre universalitatea vieții. Pen-tru că microscopul a fost utilizat mai întâi în studiul infrastructurilor vegetale și animale, descoperirea unor asemenea structuri la minerale era considerată un indiciu al unei vieți

218

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

mai mult sau mai puțin latente. În lucrarea *De la Nature* (1766), Robinet nu ezită să afirme că mineralele au capacitatea de a se nutri și de a se autoconserva. Deși prezența obstacolului animist caracterizează secolul XVIII, un ecou întârziat al său mai poate fi înregistrat la începutul secolului XX, în *Cursul de filosofie pozitivă* (1908) a lui Auguste Comte, care recomandă chimistului filosof să urmeze școala științelor vieții pentru a se familiariza cu principiile unei bune clasificări.

Adâncind psihanaliza obstacolului animist propusă de Bachelard, care se limitează la a evidenția intuiția ce-i stă la bază (viața este un dat clar și general), putem afirma că o asemenea intuiție își are originea în cea mai timpurie perioadă a vieții umane, când eul nu este încă structurat ca o entitate diferită de lume, când eul este lumea și lumea este eul, când subiectul și obiectul nu s-au diferențiat. Numai etapa narcisismului primitiv poate alimenta viziunea animistă, care se manifestă în cunoașterea științifică drept un redutabil obstacol.

Deși psihanaliza aplicată practică de Bachelard preferă, așa cum am văzut din paginile anterioare, conținuturile non-sexuale ale inconștientului, nici reflexele libidoului în planul cunoașterii nu sunt complet neglijate. Mai ales că psihanaliza freudiană, axată multe decenii pe studiul inconștientului rezultat din refularea sexualității infantile, s-a limitat, așa cum afirmă autorul francez, la reacțiile psihologice individuale determinate de viața familială și socială, fără să pătrundă pe teritoriul epistemologiei. Așadar, Formarea spiritului științific își propune să umple o lacună a psihanalizei clasice, folosind optica și mijloacele acesteia: „în detaliul cercetării obiective urmează să vedem influența libidoului, libido cu atât mai insidios, cu cât a fost mai oprimat, refularea fiind în problemele științifice totodată mai facilă și mai necesară”. Tocmai pentru că în cercetarea naturii manifestările libidoului nu pot fi evidente, misiunea asumată de Bachelard e mai dificilă.

I

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 219

Dintre formele preștiințifice ale spiritului științific, ne vom opri, împreună cu Bachelard, asupra alchimiei, care a trezit în mai multe rânduri interesul psihanalistilor. O altă încercare notabilă de psihanaliză a alchimiei aparține lui C. G. Jung, care o examinează din perspectiva inconștientului colectiv. Pentru autorul francez, experiența alchimică este totodată obiectivă și subiectivă, dar are toate caracteristicile esențiale ale gândirii preștiințifice, printre care și derivarea ipotezelor dintr-o convingere intimă, în timp ce gândirea științifică se bazează pe ipoteze supuse permanent examenului critic și revocării: „cu scara sa de simboluri alchimia constituie un memento pentru o ordine de meditații intime. Nu lucrurile și substanțele sunt puse la încercare, ci simbolurile psihologice corespunzătoare lucrurilor sau, mai bine zis, diferitele grade de simbolizare intimă”¹³⁰. (Sublinierea aparține autorului francez.)

Dacă simbolurile alchimice în genere trimit la lumea interioară a omului, unele dintre ele exprimă, mai mult sau mai puțin transparent, conținuturi sexuale. Ca parte a culturii preștiințifice, alchimia este atrasă de mister, iar interesul pentru mister are o sursă impură în virtutea legăturii sale cu libidoul. „Pentru că libidoul este misterios, tot ceea ce este misterios trezește libidoul”, observă cu subtilitate Bachelard¹³¹. Afirmția se verifică în relația stabilită de știința născândă între electricitate, care are un principiu misterios, și sexualitate. În virtutea acestei conexiuni inconștiente, se considera că electricitatea trebuie să fie eficientă în tratarea maladiilor sexualității, cum ar fi sterilitatea sau impotența.

Revenind la alchimie, prin simboluri se obține o joacă cu misterele, iar secretul alchimic nu este decât o convergență a misterelor.

În multe din textele alchimice transpar cu suficientă claritate tendințe sexuale prohibite, pregenitale sau incestuoase: „Un psihianalist va recunoaște cu ușurință autoerotismul în anumite pagini ale tratatului *Le triomphe hermetique* ou la *pietre philosophale* victorieuse. Piatra susține superioritatea sa asupra unirii aurului masculin cu mercurul feminin în 220

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

următorii termeni: „«Ea se căsătorește cu sine însăși, se lasă grea singură, se naște din sine însăși»"132. Adesea, alchimiștii vorbesc despre operațiile lor folosind ca mijloace de expresie termeni ce desemnează diferite forme de incest. Mercurul alchimiștilor suferă de complexul Oedip, așa cum atestă textul *Rares experiences sur l'esprit mineral pour la preparation et la transmutation des corps metalliques* (1701), iar tema castrării apare înconfundabil în *Dictionaire hermetique* (1695). De asemenea, sexualitatea normală este și ea descrisă în registrul simbolic al operațiilor alchimice văzute drept copulații.

Prezența masivă a simbolurilor în alchimie și frecvența considerabilă a sensurilor sexuale ale acestor simboluri l-au determinat pe Bachelard să sublinieze înrudirea dintre mentalitatea alchimică, pe de o parte, și reverie și vise, pe de altă parte. De altfel, nu numai alchimia, ci întreaga gândire preștiințifică stă sub semnul reveriei, în măsura în care conține „imaginile obiective cu dorințele subiective".

12.2. Inconștientul colectiv și științele naturii

Dacă psihanaliza spiritului științific realizată din perspectiva inconștientului personal amintește științei naturii ajunsă la maturitate de începuturile sale modeste, împiedicând-o să proiecteze, într-un elan necontrolat, excelența prezentului asupra trecutului, cercetarea aceleiași științe din unghiul de vedere al inconștientului colectiv contribuie la risipirea prejudecății că obiectivitatea este consubstanțială activității spiritului conștient sau, în accepția tradițională, rațiunii.

Primul care a evidențiat participarea inconștientului colectiv la marile descoperiri științifice a fost C. G. Jung. Contribuția sa se limitează mai curând la enunțarea unei ipoteze în absența unor explicite teoretizări filosofice (epistemologice). Conform întemeietorului „psihologiei analitice", una din legile fizicii — legea conservării energiei — și-ar datora Impuritatea spiritului; psihanaliza ca hermeneutică 221

descoperirea și formularea nu atât unor experimente și observații decisive sau culturii științifice a secolului XIX cât mai ales intervenției unui arhetip, adică lumii interioare. Argumentele invocate sunt, pe de o parte, faptul că Robert Mayer, autorul descoperirii, a fost medic, și nu fizician, iar pe de altă parte, prezența ideii conservării energiei în întreaga istorie a spiritului arhaic, în cele mai primitive religii din cele mai diverse părți ale lumii. Asemenea religii, vorbind despre o forță magică în jurul căreia se învârtă totul, schițează de fapt o energetică rudimentară, reflex al energiei vitale a organismului — libidoul. În planul științei, aceeași energie se oglindește sub forma specifică a legii formulate de Robert Mayer.

O încercare mai elaborată filosofic de a ilustra intervenția arhetipurilor inconștientului colectiv în constituirea științei naturii îi aparține celebrului fizician Wolfgang Pauli, laureat al Premiului Nobel în 1945. Surprinzătorul său studiu, dacă îi avem în vedere preocupările extrem de specializate și îndepărtate de psihanaliză, intitulat *The Influence of Arche-typal Ideas on the Scientific Theory of Kepler* își datorează existența nu numai relațiilor personale cu Jung și gândirea acestuia — Pauli i-a furnizat seria de vise analizate în *Psihologie și alchimie* —, ci și interesului său pentru epistemologie. Astfel, problema care deschide studiul amintit este natura legăturii dintre percepțiile simțurilor și concepte într-o viziune care depășește empirismul pur. O asemenea legătură este, pentru Pauli, de neconceput fără mijlocirea arhetipurilor, considerate de fizician ca alcătuind o presupozitie necesară chiar pentru elaborarea unor teorii aparținând științelor naturii. Pauli reproșează raționalismului științific dominant începând cu secolul XVIII, neglijarea fenomenelor „de fundal", a prioriul arhetipal neputând fi atribuit gândirii conștiente și formulat ca idee rațională.

Cazul Kepler ar fi un excelent exemplu pentru relația dintre arhetipuri și teoriile științifice,

în măsura în care descoperirea legilor mișcării planetelor are la bază, „crezul heliocentric corelat cu forma particulară a religiei sale creștin-
222

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

protestante", adică un set de simboluri ale arhetipului sinelui, numite de Jung mandale. În formularea lui Pauli ideea apare în felul următor: „... la Kepler imaginea simbolică precede formularea conștientă a unei legi a naturii; imaginile simbolice și conceptele arhetipale sunt acelea care-1 determină să caute legile naturii. Din această cauză vom considera fundamentală concepția sa asupra corespondenței dintre Soarele și planetele care-1 înconjoară și imaginea sferică abstractă a Trinității; el crede cu fervoare religioasă în sistemul heliocentric pentru că privește soarele și planetele ca având în spate această imagine arhetipală...”¹³³.

Așadar, viziunea ierarhică pe care Kepler și-o făcea despre univers, în care lumea corpurilor cerești (treapta a II-a) reprezintă, ca și sufletul individual (treapta a III-a), o realizare a imaginii sferice ideale a trinității (treapta I), a constituit fundalul și impulsul hotărâtor pentru căutarea pitagoreice „muzici a sferelor”, adică a echivalențelor din mișcarea planetelor pentru raporturile dintre sunetele consonante și laturile poliedrelor regulate, ceea ce a dus în cele din urmă la formularea legilor mișcării planetelor. „Mandala” lui Kepler, susține Pauli, este expresia unui mod de gândire care, depășind cu mult personalitatea acestuia, are, am putea spune, un caracter arhetipal, mod de gândire care „a produs știința clasică a naturii”.

Dacă la Jung epistemologia psihanalitică a științelor naturii (bazată pe ideea de inconștient colectiv) este doar implicită iar la Wolfgang Pauli, deși explicită, abia schițată, la Lucian Blaga putem vorbi pentru prima dată de o teoretizare sistematică, aproape exhaustivă, în domeniu. Să menționăm că secțiunea „Știință și creație” din Trilogia valorilor, care sintetizează contribuția sa, precede cu aproape douăzeci de ani studiul lui Pauli.

Ceea ce am numit „epistemologie psihanalitică” este subordonat de Blaga filosofiei culturii: categoriile abisale, care structurează, în viziunea sa, spiritul inconștient, constituie obiectul de studiu privilegiat al filosofiei culturii, deoarece ele imprimă într-un timp sau loc anume stilul culturii. Este

1

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 223

motivul care l-a determinat pe Blaga să folosească pentru a desemna elementele spiritului inconștient și termenul de „factori stilistici”. Filosofia culturii poate aduce o contribuție la teoria cunoașterii tocmai pentru că factorii stilistici își pun pecetea asupra tuturor creațiilor spirituale ale unei epoci, inclusiv asupra științei. „De altfel, declară filosoful român la începutul studiului său „Funcția călăuzitoare a categoriilor abisale”, intenția noastră aceasta a fost: să demonstrăm că filosofia culturii, așa cum ne-am obișnuit s-o vedem, poate să aducă lumini și pentru problematica filosofică a cunoașterii și, îndeosebi, pentru elucidarea unora din cei mai secreți factori ai gândirii științifice”.

În absența cunoștințelor de psihanaliză, în special al celor referitoare la inconștientul colectiv, teoria tradițională a cunoașterii, reprezentată, conform lui Blaga, de Kant și continuatorii săi, a fost constrânsă să confunde cunoașterea de tipul I și cunoașterea de tipul II. În timp ce cunoașterea de tipul I, studiată de Kant și kantieni, realizată prin intermediul categoriilor intelectului sau ale spiritului conștient, organizează datele simțurilor, cunoașterea de tipul II se folosește de categoriile spiritului inconștient, numite de Blaga și categorii abisale* sau factori stilistici, pentru a releva adâncurile ascunse ale existenței. Cunoașterea de tipul I, considerată de Kant singura formă a cunoașterii umane, caracterizează omul în ceea ce are nespecific, ca animalitate. De aceea este de presupus a fi deținută și de celelalte viețuitoare. Doar cunoașterea de tipul II este specifică omului ca existență în orizontul misterului în vederea revelării sale. Categoriile stilistice abisale reprezintă singura cale de acces spre transcendență, oricât de imperfectă ar fi datorită unei ambiguități fundamentale: ele sunt menite de Marele Anonim nu numai să reveleze misterul, ci și să-l protejeze. Așadar, spre

* Calificativul „abisal” este justificat de Blaga nu numai prin profunzimea nivelului spiritului

la care se situează aceste categorii (inconștientul colectiv sau spiritul inconștient), ci și prin profun-; zimea obiectului pe care îl vizează — adâncurile existenței. , «■

224

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

deosebire de Kant, Blaga nu atribuie inaccesibilitatea transcendenței slăbiciunii subiectivității cunoscătoare a omului, ci unui finalism metafizic.

Deși între categoriile spiritului conștient și categoriile spiritului inconștient există un anumit paralelism, numit de Blaga „paracorespondență”, orizontul spațial al ultimului, de exemplu, amintind de categoria spațială a primului, structurile din care fac parte și pe care le reprezintă aceste categorii „paracorespondente” sunt radical diferite. „Mutația ontologică”, datorită căreia omul devine ființă creatoare de cultură, separă radical cele două tipuri de categorii. Cum știința este o parte a culturii, ea va sta în primul rând sub semnul factorilor stilistici și doar în al doilea rând sub semnul categoriilor spiritului conștient. „De fapt, pentru știința constituită, datele sensibile sunt numai un prag, de pe care se încearcă saltul în mister; datele sensibile trebuie interpretate în sensul unor idei teoretice. «Interpretarea» datelor sensibile în lumina unor «idei teoretice» are loc, în ultimă analiză, în funcție de liniile de forță ale unui «câmp stilistic». Cu aceasta «știința» se plasează, evident, prin principalele ei intenții și prin masa predominantă a corpului ei de teze, în coordonatele cunoașterii de tip II”. Toți cei care, indiferent de orientare, circumscriu cunoașterea sferei biologic-prag-matice „mutilează de fapt ființa umană, anulând tocmai specificul existenței omenеști”134.

Faptul că întotdeauna spiritul conștient realizează cunoașterea în orizontul mai cuprinzător al câmpului stilistic format de categoriile spiritului inconștient este explicat de Blaga în felul următor: a) în construcțiile teoretice, intervenția factorilor stilistici e decisivă: „în măsura în care știința e constructivă, adică în măsura în care ea propune plăsmuiri teoretice cu privire la latura ascunsă a fenomenelor științei mi se pare în chip vădit supusă factorilor stilistici”135; b) Observarea fenomenelor este dirijată de anumiți factori stilistici. Este vorba în acest caz de o determinare indirectă: „Observațiile însele sunt deci, adesea, și cu cât avansăm în dezvoltarea științelor, tot mai mult pregătite și

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 225

condiționate de ideile teoretice, iar ideile teoretice sunt la rândul lor condiționate și de prezența unor categorii stilistice”136; c) descrierea fenomenelor sub aspectele lor empiric-concrete cade în afara influenței factorilor stilistici.

Istoria științei, cunoscută de Blaga până la nivelul detaliilor, susține afirmațiile de mai sus. În ce privește teoriile științifice, o ilustrare clară a influenței categoriilor abisale o oferă ceea ce filosoful român numește „variațiuni pe tema atomistă”: în sistemul Vaișeșika din cultura indică, atomii sunt inextensivi. Particularitatea derivă din tendințele spiritului inconștient, mai exact din înclinația acestuia pentru negativ, expresie a „retragerii din orizont”. „Golul, nimicul, negativul, sunt pentru gândirea indică un fel de supreme obiecte fascinante. În atari împrejurări și dată fiind aplecarea aceasta de exaltare a negativului, ne apare aproape firesc ca indivizii, atunci când ajung să formuleze o teorie atomistă despre constituția materiei, să pună accentul pe o particularitate negativă a atomilor, pe neextensiune”1*7. (Sublinierile aparțin lui Lucian Blaga.) Depășind problema viziunii indice asupra atomilor, să menționăm că din aceeași atracție pentru negativ s-au născut conceptul de zero din matematică, precum și mărimile negative. „Numai dintr-o atitudine cu totul pozitivă față de ideea de nimic, de gol, de neant, proprie spiritului indic, a putut să ia naștere conceptul deplin al lui zero, atât de fecund în matematică”. Descoperirea calculului algebric revine și ea spiritului indic și se datorează înclinației sale spre abstract și stihial. Întrucât, spre deosebire de spiritul indic, spiritul grec este caracterizat la nivel inconștient de un adevărat horror vacui, de înclinația de a gândi în „volumuri și plinuri”, atomismul, așa cum apare la Anaxagora, Leucip și Democrit, nu putea să conceapă atomii decât ca particule extinse: „Atomii imaginați de greci sunt mici corpuri plastice, având forme diferite și mărimi diferite, adică ultimele mici corpuri, din care se presupune că ar fi alcătuite corpurile complexe”138. Chiar și sufletul ar fi alcătuit din atomi — „globuri ideale, fără colțuri, absolut netede”.

*. Deși categoriile stilistice joacă un rol benefic în cunoașterea științifică, rol care va fi ilustrat ceva mai departe, precum și când vom vorbi despre dirijarea observației de către spiritul inconștient, așa cum o concepea Lucian Blaga, totuși istoria științei oferă indicii înconfundabile pentru influența generatoare de erori a acelorași categorii. Așa cum adevărul rezultă din coincidența dintre factorii stilistici particulari și natura lucrurilor, erorile provin din necongruența subiectului, înțeles ca inconștient colectiv, și obiectului: „în cadrul oricărui spirit științific, de o particulară structură, se poate ajunge, din pricina absenței unei congruențe desăvârșite între înclinațiile spiritului și natura însăși a lucrurilor problematizate, la anume probleme critice și expresive”¹³⁹.

Pentru că ne-am oprit, călăuziți de Lucian Blaga, asupra spiritului grec, problema falsă pe care acesta o pune — Cua-dratura cercului — este un rezultat al „geometrismului”, al preocupării excesive pentru raportul și echivalența dintre formele geometrice.

Geometrismul rezultă, ca și varianta particulară a concepției atomiste, cultivate de greci, din acțiunea conjugată a „spațiului limitat”, „tendinței tipizante” și „afirmării în orizont”. Tot astfel, piatra filosofală, ca problemă falsă a științei arabe, derivă dintr-o excesivă preocupare inconștientă a spiritului arab pentru transformabilitatea materiei iar perpetuum mobile, problema falsă a mecanicii europene, exprimă preocuparea inconștientă excesivă pentru „aspectul mașinal-dinamic al naturii”.

În sfârșit, în Europa secolului XVIII, după ce au fost puse bazele chimiei științifice, englezul Dalton introduce în noua știință ipoteza atomistă. Spre deosebire de ceea ce gândeau vechii greci și inzii, atomii apar acum ca fiind foarte individualizați: „Materia se descompune în câteva zeci de elemente chimice, ireductibile pe cale chimică: oxigenul, hidrogenul, fierul, plumbul, aurul și așa mai departe. Chimia va admite pentru fiecare din aceste elemente o structură atoma-ră. Adică pentru fiecare element un anume fel de atomi. Atomii sunt concepuți ca eterogeni, de la element chimic la

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 227

alt element”¹⁴⁰. După Blaga, această evoluție s-ar datora mai puțin observațiilor empirice și mai mult înclinației inconștiente a spiritului europeanului modern de a individualiza.

Faptul că individualizarea caracterizează spiritul inconștient al Europei moderne e confirmat și de constatarea că ea se manifestă nu numai în știință, ci și în filosofie. Monadologia lui Leibniz este tot un fel de atomism — monadele sunt atomi de natură psihică în care fiecare element constitutiv al lumii (monadă) este ireductibil la celelalte. Așa cum demonstrează microfizica modernă, prin unele consecințe ale principiului Pauli, tendința de individualizare rămâne o constantă și a spiritului european contemporan.

O ilustrare concludentă a influenței decisive exercitate de categoriile abisale asupra științei găsește Blaga în istoria biologiei. Teoria preformismului, apărută în cultura europeană în momentul când barocul era dominant, exprimă, asemeni altor fenomene spirituale ale epocii, categoria „învoitului”. Bogăția excesivă de forme — „forma sa debordează pe sine însăși prin repetiție, se depășește prin suprapunere de forme. între clasic și baroc, sub acest unghi, este o deosebire ca de la o floare simplă, crescută în natură, la o floare învoaltă, de aceeași specie, crescută și cultivată în grădină”¹⁴¹ —, caracteristică barocului, s-ar regăsi în biologie prin teoria preformării, așa cum se regăsește într-o catedrală, statuie sau concepție filosofică. Conform acestei teorii, toate elementele viitorului organism se află performate în ovul sau spermatozoid, așa încât dezvoltarea organismului nu e altceva decât o creștere în dimensiuni a ceva dat de la început. De aici până la afirmația că Eva ar conține în sine toate formele umanității viitoare nu e decât un pas, pe care teoria preformării îl face prin ideea „încapsulării”. Uneori, fapte incontestabile sunt interpretate din perspectiva unei teorii în așa fel încât devin suportul acesteia. Descoperirea reproducerii fără fecundare — partenogeneza — este invocată de Charles Bonnet, autorul descoperirii, ca un argument în favoarea teoriei preformării.

Teoria catastrofelor, avansată de Cuvier, reprezintă eco-ul în planul spiritului științific a

categoriei romantice numite de Blaga „patosul mișcării abrupte”. Pentru a explica dispariția unor floare și faune întregi și înlocuirea lor cu alte floare și faune, Cuvier, animat de spiritul romantic, susținea că uriașele catastrofe prin care a trecut pământul în mod repetat au distrus formele de viață existente și l-au determinat pe Dumnezeu la noi creații. În plan filosofic, teoriei catastrofelor îi corespunde ideea hegeliană care, din proprie inițiativă, părăsește sfera existenței logice, pentru a se realiza în natură și pentru a se regăsi apoi în conștiința omului și în creațiile sale spirituale. „Spiritul romantic, scrie Blaga con-cluziv, se vrea în orice împrejurări și în orice țărâm, în izbucnire creatoare. Năzuința constructivă, ce tăgăduiește simpla atitudine oglinditoare se poate urmări ca un substrat obștesc al fenomenelor romantice”¹⁴².

Însuși darwinismul, ca forma cea mai evoluată a transformismului, s-ar alimenta tot din spiritul romantic: „Susținem așadar că în cadrul simplu al stilului naturalist, Darwin n-ar fi răzbătut niciodată până la ideea de «evoluție», la teoria «transformismului biologic». În adevăr, el a moștenit această teorie de origine pronunțat speculativă, de origine romantică sau preromantică...”¹⁴³. Contribuția lui Darwin ar consta doar în punerea teoriei evoluției pe baze empirice și în adaptarea ei la stilul naturalist.

Chiar teorii de mare prestigiu din fizica secolului XX — teoria relativității și teoria cuantelor — nu sunt de conceput, după Blaga, fără participarea categoriei abisale a „constructivismului”, caracteristică pentru cultura contemporană în întregul ei. Atât arta, cât și știința sunt dominate de tendința de a impune naturii cerințele spiritului. „Un gânditor urmărind teoriile fizicii noi are impresia că niciodată spiritul nu a impus naturii exterioare propriile sale creații cu aceeași insistență ca în timpul nostru. Noul fizician silește oarecum natura să ia liniile gândite. Natura devine, prin noile teorii fizicale, așa-zicând, o creație matematică de mare claritate

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 229

abstractă. Interesant este că niciuna din cele vreo trei-patru dovezi experimentale, ce s-ar putea aduce ca sprijin pentru teoria relativității, nu e hotărâtoare...”¹⁴⁴. Aceeași situație înregistrează gânditorul român și în domeniul artelor plastice, unde cubismul și expresionismul, de pildă, impun naturii forme convenabile spiritului uman.

Așadar, atât filosofia, cât și știința, deși se pretind a fi rezultatul unei elaborări pur logice, în termenii filosofiei inconștientului, produsul spiritului conștient, poartă întotdeauna marca intervenției spiritului inconștient, fie că e vorba de arhetipuri, fie că e vorba de categorii stilistice. Iar în ceea ce privește știința, ele nu determină doar teoria, ci și observația, orientând-o. Exemplele oferite de Blaga arată cât de benefice pot fi uneori astfel de influențe venind dinspre spiritul inconștient, după cum altele acțiunea lor conduce la observații îndoielnice sau eronate.

Prezența în spiritul inconștient al babilonienilor a orizontului temporal desemnat de Blaga ca „periodicitate ciclică” i-a predispus la observarea fenomenelor ciclice. Performanța cu adevărat științifică a culturii lor a constatat în a determina, în secolul al VUI-lea î. de Hr.H, periodicitatea eclipselor solare și lunare — Ciclus Saros, ceea ce a dat posibilitatea prevederii lor. Comentariul lui Blaga subliniază necesitatea acestei descoperiri, derivată din particularitățile spiritului inconștient al babilonienilor „Ei erau parcă predestinați pentru această faptă științifică, datorită unor înclinări particulare de natură structurală ale spiritului. Spiritul lor era înzestrat cu o categorie care îndruma «observația empirică» tocmai spre reperarea fenomenelor ciclice”¹⁴⁵.

Categoriile abisale specifice spiritului vechilor greci le-au dirijat observația în alte direcții. Ideea sferei, în care se concentrează expresia orizontului spațial limitat și a năzuinței spre forme ideale, tipice, a „stat la baza unor ipoteze precise cu privire la forma pământului și va orienta pe unii astronomi greci, de splendidă putere inventivă, spre căutarea unor procedee matematice pentru calcularea circumferinței globului terestru”¹⁴⁶. Este vorba, pe de o parte, de Tales, care, pe

230

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

cale strict speculativă, emite ipoteza globalității pământului, ceea ce atrage după sine o nouă viziune asupra universului, alcătuit acum din „sfere”. Noua perspectivă i-a permis lui

Tales să înțeleagă lumina lunii ca lumină solară reflectată și întunecimea acesteia ca rezultat al proiectării umbrei pământului. Pe de altă parte, Eratosthene va putea calcula cu exactitate circumferința pământului tot datorită influenței benefice a ideii de sferă. Descoperirea de către cercetătorul indian Jagadis Chan-dra Bose a sistemului nervos al plantelor prin intermediul unor observații realizate cu un microscop extrem de puternic, construit chiar de el (anii '20-'30 ai secolului nostru) a fost cu puțință datorită înclinațiilor inconștiente ale spiritului indic, și anume datorită preferinței pentru analogie, care este o expresie a propensiei spre unitate. „Premisele sale teoretice vin din patrimoniul spiritual al Indiei. Unitatea domină în toate. Brahm-Atman — secretul fond impersonal al tuturor fenomenelor — acesta e esențialul. Deosebiriile dintre ființe sunt accesorii. Gândirea indică vede esențialul lucrurilor pe linia analogicului; și Bose se încrede orbește în analogie...”¹⁴⁷. Perspectiva naturalistă specific indiană, subliniază Blaga, e de neconceput în Europa, unde credința că planta e un analogon al animalului ar fi fost considerată o naivitate preștiințifică.

Faptul că arabii sunt cei care au întemeiat optica nu este întâmplător, așa cum nici localizarea descoperirii circulației sângelui în Europa nu reprezintă un simplu accident. Înclinațiile spirituale spre abstract și spre existențele subtile, lumina fiind fenomenul cel mai abstract și cel mai subtil, i-ar fi predestinat pe arabi pentru acest rol, așa cum înclinația spiritului european postrenascentist spre mecanicitate a creat terenul pentru ca William Harvey (1628) să interpreteze într-un mod aparte mișcarea inimii și circulația sângelui, în timp ce în Antichitate și Evul Mediu se credea că sângele e înzestrat cu o putere spirituală și are o mișcare difuză în corp, Harvey vede în inimă o pompă muschiulară, care împinge sângele.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 231 12.3. Calea spre obiectivitate în științele omului

Cu Georges Devereux, epistemologia psihanalitică se focalizează asupra Geisteswissenschaften, propunând, ca remediu pentru bine-cunoscuta rămânere în urmă a acestora în raport cu științele naturii, utilizarea psihanalizei ca model epistemic. Oricât ar părea de surprinzător, soluția avansată vizează o apropiere a științelor omului de nivelul atins de științele naturii, apropiere realizabilă doar în condițiile recunoașterii specificului primelor.

În timp ce fizica, de exemplu, vorbește cu Einstein și Heisenberg, despre relativitate și indeterminabilitate (anumite fenomene intraatomice nu pot fi determinate fără a fi modificate în observare), științele omului au rămas încă fidele modelului newtonian.

„Cercetătorii în științele sociale, experimenter-manipulatori lipsiți de inteligență, scrie Weston la Barre în prefața la cartea lui Devereux, .. nu și-au dat seama că alimentează mașinile lor de produs adevărul cu date multiplu contaminate de către om”¹⁴⁸. Rezultatul unui asemenea demers preocupat obsesiv doar de exactitatea metodei a fost nesatisfăcător din punctul de vedere al obiectivității: în pofida efortului de științificitate, psihologii și sociologii academici au produs adesea simple autobiografii.

Întrucât obiectivitatea în științele omului nu poate fi obținută prin negarea particularităților acestora, Devereux se concentrează, fidel titlului lucrării sale *De la angoasă la metodă* în științele comportamentului, mai întâi asupra naturii angoasei în cercetarea omului. Faptul de notorietate că implicarea observatorului devine mai mare când obiectul cercetării îl constituie semenii săi este pus într-o lumină nouă de considerarea sa din perspectiva angoasei: ca variabilă dependentă a angoasei, obiectivitatea va fi cu atât mai mare, cu cât cercetarea vizează părțile naturii cele mai îndepărtate de om, cum ar fi de pildă corpurile cerești. Gradul maxim de angoasă fiind produs de studiul personalității și comportamentului uman, obiectivitatea va avea cotele cele mai scăzute în științele omului. Principalele distorsiuni caracte-

232

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

ristice pentru acest domeniu al cunoașterii provin din utilizarea metodologiei ca un mijloc de apărare împotriva angoasei.

O altă caracteristică prin care științele omului se individualizează în raport cu științele

naturii, unde observarea este unidimensională, constă în „reciprocitatea actuală și potențială” dintre observator și observat. Negarea sistematică, în cercetările tradiționale despre om, a acestei particularități — chiar Freud, care a descoperit transferul și contratransferul, adică biunivocitatea relației psihoterapeutice, stabilea cadrul psihanalizei în așa fel încât doar analistul așezat la capul divanului, în afara unghiului vizual al analizatului, să poată observa, ceea ce urmărea să anuleze contraobservarea — ar proveni din tendința defensivă a persoanei devenită om de știință, care nu se cunoaște, nu-și cunoaște valoarea ca stimul și nici nu dorește să și-o cunoască. „În loc de a învăța să ne observăm și să ne cunoaștem, încercăm să-i împiedicăm pe subiecții noștri să ne observe și să ne înțeleagă”¹⁴⁹.

Câteva din numeroasele exemple oferite de Devereux documentează convingător valoarea de stimul a cercetătorului și modul în care acționează. Administrarea testelor proiective, caracterizată de o situație în mod contractual dezinhibată, pune în evidență modul în care subiectul reacționează la personalitatea operatorului. „O tânără ușor nevrotică și de obicei inhibată 1-a găsit pe frumosul psiholog care aplica testele, printre care se afla și testul Rorschach, atât de atrăgător încât... a dat o proporție anormal de ridicată a răspunsurilor sexuale, pentru a-i semnaliza disponibilitatea sa ca partener sexual”¹⁵⁰. Invers, dacă operatorul este urât, cota de răspunsuri sexuale va fi mult diminuată. Psihanaliza începută de o altă tânără cu un analist care suferea de un defect fizic evident s-a dovedit a fi stagnantă, deoarece terapeutul a evitat să interpreteze efectul constituției sale asupra transferului pacientei, care-1 alesese tocmai datorită asemănării cu propriul tată. Abia în a doua analiză, cauza stagnării din prima analiză a putut fi pusă în evidență.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 233

Importante consecințe pentru calitatea cunoașterii în științele omului are una din implicațiile situației cognitive în care două sau mai multe persoane sunt puse în relație. Pe de o parte, frontierele dintre obiect și subiect sunt mobile, iar pe de altă parte înseși limitele cercetătorului variază, fiind stabilite în funcție de comoditate și convenție. Mobilitatea amintită poate merge până la întrepătrundere și indistinție, așa cum se întâmplă în fenomenul desemnat în psihanaliză prin termenul de „identificare proiectivă”, introdus de Melanie Klein. Pe căi încă insuficient studiate, pacientul transmite terapeutului anumite stări, atitudini ale sale, de obicei negative, așa încât, neprevenit, acesta poate confunda obiectul cu subiectul. Descoperită în relația terapeutică, identificarea proiectivă este considerată astăzi ca o componentă a oricărei relații umane.

Utilizarea psihanalizei ca model epistemic, pe care o propune etnologul și psihanalistul francez, se bazează tocmai pe universalitatea fenomenelor descoperite în clinică. Atât transferul — rețrăirea în relația cu psihanalistul a sentimentelor, atitudinilor pe care pacientul le-a avut față de personajele importante ale copilăriei sale —, cât și contratransferul — ansamblul reacțiilor inconștiente pe care analistul le dezvoltă față de persoana analizată, în primul rând față de transferul acesteia (Laplanche, Pontalis), și care deformează percepția și reacțiile sale (Devereux) — se manifestă în orice relaționare umană, inclusiv în relația cognitivă. Cum ambele țin de inconștient, neconștientizarea lor, dar în special a con-tratransferului, produce serioase perturbări ale raportului dintre subiect și obiect. După Devereux, cheia revitalizării științelor omului se află tocmai în analiza „contratransferului” omului de știință. Întrucât contratransferul apare în mod necesar în cunoașterea omului, în măsura în care aceasta e o relație umană, obiectivitatea nu poate fi obținută prin negarea contratransferului, ci prin conștientizarea și analizarea a tot ce se petrece în cercetător la nivel inconștient.

Principala manifestare contratransferențială în procesul cunoașterii este, desigur, angoasa. Pentru că Devereux se concentrează, dintre științele omului, asupra etnologiei, pe

234

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

care a practicat-o timp de câteva decenii, îl vom urma în efortul său de exemplificare, convinși fiind că și celelalte discipline dedicate studiului omului pot oferi exemple tot atât de convingătoare. În antropologia culturală sau etnologie, sursa cea mai importantă a angoasei o constituie diferențele culturale în ce privește modul de a trata același material psihic.

Dacă unele culturi, cum este cea europeană, sunt caracterizate, printr-o tradiție de mai multe secole, de o atitudine represivă față de sexualitate, altele o tolerează și chiar o cultivă în mod deschis. Etnologul venit din Europa poate resimți practicile sexuale ale unei culturi arhaice drept seduc-tive, ceea ce poate determina, în psihicul său, o tendință de întoarcere a refulatului și o simetrică întărire a apărărilor față de acesta. Termenul intermediar al procesului, cu importante consecințe deformatoare în plan cognitiv, este angoasa produsă de reactivarea conținuturilor îndepărtate odinioară din conștient. Iraționalitatea culturii occidentale față de sexualitate este atât de mare, încât refuză să discute această iraționalitate, amendând astfel obiectivitatea cercetării temei.

Una din influențele deformatoare cele mai evidente ale tabuurilor sexuale în studiul umanist a constituit-o atitudinea istoricilor și culturologilor moderni și contemporani față de rolul jucat de homosexualitate în cultura vechilor greci. „Geniul grec a fost studiat, exhaustiv, după cum se știe, de cel puțin două mii trei sute de ani, în timp ce interesul științific pentru homosexualitatea grecilor a fost și rămâne practic neglijabil”¹⁵¹. Cum însă o cultură nu este simplu conglomerat de elemente disparate, ci o structură coerentă, n-ar fi exclus ca între cele mai frapante trăsături ale culturii eline — genialitatea și homosexualitatea, care a jucat un rol important nu numai în viața privată, ci și în societate, viața militară, literatură, filosofie — să existe o legătură de inter-determinare, susține Devereux. Or, tocmai o asemenea ipoteză foarte la îndemână nu a fost formulată niciodată explicit și nici nu a generat cercetări.

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 235

Nu numai sexualitatea populațiilor arhaice poate trezi tendințele refulate ale cercetătorului european. Sa ne imaginăm, ne îndeamnă Devereux, un tânăr etnolog, împovărat de întreținerea bătrânilor săi părinți din resurse modeste, care studiază un trib în care pietatea filială obligă la eliminarea bătrânilor. Una din posibilele apărări față de angoasa provocată de observarea obiceiului care vine în întâmpinarea dorinței sale inconștiente ar fi orientarea cercetării în altă direcție, spre aspecte mai neutre în raport cu inconștientul cercetătorului. În absența stimulului perturbator, refularea tendințelor paricide inconștiente devine mai facilă.

Alte cauze ale angoasei ca reacție contratransferențială a cercetătorului pot fi: a) interpretarea credințelor și practicilor unei culturi străine drept critici la adresa propriei culturi; b) atracția față de stilul de viață al unei culturi arhaice, ale cărei coordonate comportamentale sunt tabuate în propria cultură; c) hipercomunicabilitatea la nivel inconștient între membrii culturii studiate și cercetător; d) caracterul fragmentar al comunicării la nivel conștient, ceea ce se întâmplă de obicei la primele contacte cu un trib ale cărui obiceiuri și limbă nu sunt cunoscute.

În cadrul contratransferului, angoasa face pereche cu mijloacele defensive menite să o anihileze. Cum mijloacele de apărare ale eului sunt inconștiente, reacțiile defensive naturale ale cercetătorului vor fi iraționale. Față de această realitate sunt posibile două atitudini, caracterizate de efecte opuse în planul cunoașterii. Atitudinea nevrotică utilizează metodologia științifică pentru a diminua sau anula angoasa dincolo de pragul conștiinței. Din punctul de vedere al cunoașterii, apărările inconștiente produc deformări importante.

Atitudinea sublimatorie presupune, ca prim pas, recunoașterea reacțiilor de apărare contratransferențiale ale cercetătorului față de datele domeniului său și, în al doilea rând, utilizarea perturbărilor astfel produse ca principala sursă de cunoaștere, așa cum se întâmplă în psihanaliză. Ca singura cale posibilă spre obiectivitate, atitudinea sublimatorie realizează, pe baza conștientizării contratransferului,

236

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

transformarea acestuia în principalul obiect al cunoașterii, ceea ce asigură păstrarea și fructificarea deplină a afectului.

După Devereux, relativismul cultural și etic naiv, care reprezintă una din formele de apărare nevrotică în fața angoaselor etnologului, „recunoaște existența ființelor umane, dar în numele «obiectivității științifice» refuză să aplice normele etice obișnuite la comportamentul lor”¹⁵². Întrebat de ce nu a intervenit, un etnolog care a asistat la

îngroparea de vie a unei persoane despre care tribul său credea că și-a pierdut sufletul a răspuns că rolul său este de a cerceta, și nu de a modifica obiceiurile populațiilor arhaice. Refuzul obsesiv de a emite judecăți de valoare face imposibilă diagnosticarea științifică a stării unei comunități, chiar atunci când patologia socială devine evidentă prin discrepanța dintre scopul pe care-l urmărește și mijloacele folosite pentru a-l atinge. Astfel, tribul Tonkawa risca să fie exterminat de triburile vecine indignate, pentru că refuza să renunțe la obiceiul canibalismului, care, din punct de vedere economic, devenise inutil.

Reducerea angoasei cercetătorului prin izolarea unui obicei de purtătorii săi umani, ceea ce face imposibilă identificarea sa cu membrii comunităților studiate, așa cum se întâmplă în cazul celor care consideră torturarea prizonierilor ca un simplu obicei, își vedește efectele deformatoare pentru obiectivitatea enunțurilor etnologiei mai ales atunci când chiar cei care practică obiceiul respectiv îl valorizează negativ. Dacă practicile sexuale perverse ale populației Sedang (masturbare, homosexualitate, zoofilie) ar fi fost considerate „simple obiceiuri”, atunci în afara cunoașterii ar fi rămas faptul că înșiși membrii tribului condamnau asemenea practici, care le-ar fi fost impuse de zeii lor prin interzicerea relațiilor heterosexuale premaritale.

Pe aceeași linie a deformării cunoașterii din rațiuni con-tratransferențiale se mai înscriu, după Devereux, următoarele opțiuni metodologice: eliminarea individului din raporturile etnografice, abordarea atomistă, atunci când trăsăturile scoase din context nu-i mai sunt, după analiză, reintegrate,

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 237

construcția intelectualistă a modelelor de personalitate, utilizarea abuzivă a testelor.

Dintre factorii inconștienți, care deformează cunoașterea în științele omului prin reacțiile contratransferențiale inspirate cercetătorului, cum ar fi modelul cultural, determinis-mele sociale, etnice, imaginea de sine, ne vom opri asupra unui aspect extrem de ilustrativ al modelului de sine, și anume asupra aspectului sexual. Dimorfismul sexual al omului a fost întotdeauna resimțit ca o sfidare intelectuală și ca o sursă de angoasă, ceea ce a dus la refuzul de a-l accepta ca pe un fapt ireductibil. Tocmai acest refuz alimentat de mirarea și exasperarea în fața diferenței pe care o reprezintă sexul opus joacă un rol deloc neglijabil în dificultățile pe care le întâmpină studiul omului. În măsura în care corpul nostru stă la baza modelului de sine, care organizează percepția mediului, dimorfismul sexual împiedică înțelegerea empatică și „autorezonantă” a corpului și a funcțiilor persoanelor aparținând sexului opus. Diagnosticul și practica în chirurgia ginecologică sunt adesea marcate de refuzul inconștient de a accepta dimorfismul sexual. îl regăsim printre motivațiile nevrotice ale intervențiilor chirurgicale inutile, studiate de Menninger în 1938. Numărul histerectomiilor și al mastectomiilor ar fi mai redus dacă chirurgii ginecologi s-ar recruta dintre femei. „Invers, tendința americană de a circumciza orice nou-născut de sex masculin se află, poate, în legătură cu numărul crescând de femei din profesiile medicale”. Din punct de vedere medical, această operație este cu siguranță inutilă, conchide Devereux¹⁵³.

Paradigmatică pentru reflexul în plan psihologic al acestei atitudini este teoria lui Freud despre sexualitatea feminină concepută după modelul sexualității masculine. Reechilibrarea situației a fost posibilă datorită psihanalistelor Karen Horney și Melanie Klein, care au pus accentul pe ceea ce este specific și ireductibil feminin.

De asemenea, vârsta cercetătorului poate produce deformări în etnologie prin intermediul atitudinii populațiilor studiate față de vârstele umane. Unele triburi neagă apartenența 238

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

copiilor la umanitate, altele, a persoanelor foarte în vârstă; în orice caz, toate au așteptări bine conturate în ce privește comportamentul grupurilor de vârstă. Experiențele foarte tânărului Jacobs (1958) cu populația Tillamook au arătat că, în conformitate cu definiția „romantică” despre relația dintre oamenii tineri de sex opus, anchetarea femeilor apropiate de vârstă sa era mult mai fructuoasă decât în celelalte cazuri. Pornind de la reacțiile sale contratransferențiale față de membrii tribului Sedang, care au o atitudine ostilă față de persoanele în vârstă, Devereux a emis ipoteza că, în timp ce tribul Mohave arată interes și bunăvoință față de bătrâni, pentru că adulții îi tratează pe copii cu afecțiune, atitudinea

tribului Sedang derivă din duritatea cu care părinții își educă progenitura. În sfârșit, în speranța că exemplele de până acum au documentat concludent importanța conștientizării și analizei contratransferului pentru obiectivitatea în etnologie, în particular și în științele omului, în general, sa ne oprim la ceea ce Devereux numește „rol complementar”. Spre deosebire de contratransferul care se dezvoltă spontan, „rolul complementar” este un contratransfer provocat, indus. Așa cum în psihanaliză, analizatul îi propune insidios analistului, prin intermediul transferului, să joace rolul părinților săi, în cercetarea etnologică membrii unui trib pot încerca să-i impună cercetătorului o identitate nouă, corespunzătoare cerințelor culturii respective. Dacă o astfel de cerere corespunde nevoilor nevrotice nesatisfăcute ale psihanalistului sau etnologului, atunci ei vor juca în contratransfer rolul care li s-a conferit, ceea ce, pentru cunoaștere va fi dezastruos. În schimb, dacă rolul complementar atribuit prin transfer psihanalistului sau etnologului este conștientizat și devine obiectul principal al cercetării, atunci cunoașterea se îmbogățește substanțial.

Foarte clar apare acceptarea rolului complementar în situațiile limită: experiențele de laborator asupra animalelor și tratamentul aplicat deținuților din lagărele de exterminare. Impuritatea spiritului: psihaliza ca hermeneutică 239 fasciste sau comuniste. Stimulul inductor este, în ambele cazuri, neputința, livrarea totală, iar tendința inconștientă pe care o activează și satisface — sadismul. Precauțiile luate conștient pentru a elimina suferințele animalului asupra căruia se experimentează au adesea rezultatul contrar, ceea ce trădează tendințele pe care le acoperă. Astfel, un student care lucra ca ajutor într-un laborator de biologie a ucis mai mulți dintre șobolanii pe care-i pregătea pentru operație, administrându-le o doză prea mare de cloroform sub pretextul că vrea să-i scutească de suferințe. Tulburătoarea carte dedicată de D. Bacu experimentului Pitești prezintă, într-o lumină crudă, gama ineputabilă de comportamente sadice, abia ascunse sub haina ideologiei comuniste, pe care situația fără speranță a deținuților a inspirat-o tortionarilor.

Revenind la etnologie, putem cita concluziv una din formulările sintetice ale lui Devereux: „Faptul că datele anxio-gene de comportament nu pot fi nici relatate, nici interpretate fără deformare ar părea că implică imposibilitatea unei științe obiective a comportamentului. Dar dacă această presupunere ar fi adevărată, s-ar putea afirma că nici fizica nu este posibilă, deoarece defectele iremediabile ale oricărui aparat de experimentare și ecuația personală a experimentatorului introduc erori sistematice în experimentele fizicii”¹⁵⁴. Contestării principiale a obiectivității în studiul comportamentului, Devereux îi preferă singura atitudine constructivă cu putință, inspirată de psihanaliză: fructificarea perturbărilor produse de intrarea în relație cognitivă a subiectului și obiectului, care furnizează informații inaccesibile pe altă cale. Situația e analogă cu ceea ce s-a petrecut în fizică, unde constatarea că observarea unui electron produce perturbări a dus la noi dezvoltări ale teoriei și metodei.

13. Hermeneutica psihanalitică—propedeutică la spiritul liber

Desfășurarea hermeneuticii psihanalitice ne-a condus la trei concluzii. Nu numai ideea impurității spiritului a fost confirmată ori de câte ori am abordat unul din domeniile

240

VASILE DEM. ZAMFIRESCU

tradiționale ale spiritului — artă, morală, religie, știință; psihaliza spiritului științific a conturat alte două idei. Prima se referă la gradele de impuritate ale spiritului: în unele domenii, cum ar fi arta, aceasta atinge gradul maxim și este acceptată ca inevitabilă, în timp ce în altele, știința de pildă, obiectivitatea, adică gradul minim de impuritate este urmărită programatic, fiind atinsă în urma unei evoluții anevoioase. O altă posibilitate, reprezentată de religie și filosofie, îmbină impurificarea de fapt de către sufletul inconștient cu aspirația fermă spre obiectivitate. În sfârșit, ultima idee, ilustrată explicit tot de psihaliza spiritului științific, privește utilitatea hermeneuticii psihanalitice.

În mod tradițional, aplicarea psihanalizei la lumea spiritului a fost privită ca un demers steril și chiar dăunător. Nocivitatea psihanalizei culturii ar deriva din reduționismul demersului: regiunea ontică a spiritului este asimilată regiunii inferioare a sufletului. Cu

alte cuvinte, depășindu-și sfera de competență (sufletul), psihanaliza nu poate decât să reducă superiorul la inferior, obiectivul la subiectiv, generalul la singular. Însă, așa cum am văzut în capitolele anterioare, hermeneutica psihanalitică autentică vizează doar identificarea și explicitarea prezenței sufletului inconștient în planul spiritului conștient, fără a anula prin aceasta specificul regiunii ontice a spiritului. Așa stând lucrurile, putem accepta hermeneutica inspirată de psihanaliză ca pe un demers legitim din punct de vedere ontologic, dar trebuie să ne întrebăm în continuare asupra utilității sale teoretice. Așadar, dincolo de satisfacerea unei curiozități intelectuale, la ce folosește hermeneutica psihanalitică?

Un prim răspuns, particular, ni-l oferă, așa cum am afirmat, psihanaliza spiritului științific. În științele omului, unde relația dintre subiect și obiect este bilaterală și nu unilaterală, dinspre subiect spre obiect, ca în științele naturii (fizică), reacțiile subiectului față de obiect, în bună parte inconștiente (ceea ce Devereux numește „contratransferul” cercetătorului) sunt inevitabile. Negarea lor, în maniera scientismului naiv, care uită de specificul *Geisteswissenschaften*, încercând să le plaseze în patul lui Procust al științelor naturii, are

Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică 241

drept urmare doar producerea de autobiografii deghizate, și nu obiectivitatea. Singura soluție profitabilă pentru creșterea gradului de obiectivitate este acceptarea contratransferului ca un dat al relației cognitive în acest domeniu și transformarea sa, așa cum se întâmplă în psihanaliză, într-una din principalele surse de cunoaștere.

Răspunsul acesta particular interesează nu numai științele omului, în sens restrâns, ci toate domeniile care urmăresc explicit obiectivitatea, cum ar fi de pildă filosofia sau teologia.

Deoarece pentru stadiul atins de cunoaștere la sfârșitul secolului XX, stadiu care încorporează și aportul psihanalizei (descoperirea inconștientului), simplul deziderat al obiectivității nu mai poate trece drept realitate, singura cale de atingere a obiectivității de către filosofie, în măsura în care este într-adevăr vizată, constă în asumarea subiectivității, a impurității și în studierea acesteia.

Rămâne să ne întrebăm care este rațiunea de existență a psihanalizei unor domenii, cum este arta, care nu vizează obiectivitatea și care își asumă fără rezerve subiectivitatea. Ca și în cazul anterior, putem apela aici la modelul clinicii psihanalitice. În termenii filosofiei inconștientului, scopul pe care ea îl urmărește este „lămurirea” spiritului prin identificarea elementelor care țin de sufletul inconștient, adică de sufletul infantil. Spiritul persoanei care a trecut printr-o psihanaliză reușită se eliberează de povara sufletului infantil, fără a-l repudia. Străpungând bariera care separă în mod obișnuit spiritul conștient de sufletul inconștient, psihanaliza permite primului să distingă ce-i este propriu de ce îi este străin. Astfel, fără a reprima sufletul, într-o încercare sortită eșecului de a-l separa definitiv de sine, spiritul devine, cum spunea Nietzsche, spirit liber. Chiar dacă spiritul nu este pur, el poate fi liber. La nivel colectiv, lucrurile stau la fel. Documentând că arta, morala sau religia sunt impure, hermeneutica psihanalitică nu „trage spiritul în jos”, cum susținea Constantin Noica; dimpotrivă, îi permite să se înalțe, eliberându-l de leșul sufletului inconștient, pe care ar trebui să-l poarte, dacă n-ar ști de el.

I I 't >■

BIBLIOGRAFIE

■■.v' .-i

1. Historisches Worterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter, Schwabe et Co. Verlag, Basel/ Stuttgart, 1974, Bând III, pp 197-198.
2. Karl R. Popper, Cunoașterea și problema raportului corp-minte, Editura Trei, București, 1997, p. 15.
3. G. W. F. Hegel, Filosofia spiritului. Editura Academiei, București, 1966, p. 25.
4. Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Johann Ambrosius Bartz, Leipzig, 1997, Bând I, Zweite Auflage, p. 252.
5. Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Walter de

- Gruyter, Berlin und Leipzig, 1933, pp. 341².
6. Paul-Laurent Assoun, Freud, filosofia si filosofii, Editura Trei, București, 1996. 7. Ibidem, p. 201.
 8. R. Eisler, Worterbuch der philosophischen Begriffe, Bând III, p. 297.
 9. Imm. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Ed. Kirchmann, Leipzig, 1899, p. 17. 10. Ibidem, p. 18.
 11. R. Eisler, op. cit., p. 299.
 12. Paul-Laurent Assoun, Freud et Nietzsche, P.U.F., Paris, 1980.
 13. Ibidem, p. 28.
 14. Fr. Nietzsche, Frohliche Wissenschaft, Kroner Verlag, Leipzig, 1930, p. 219.
 15. Idem, Menschliches Allzumenschliches, Studienausgabe, Fischer Bucherei, Frankfurt am Main, 1968, Bând II, p. 231.
 16. Idem, Zur Genealogie der Moral, Studienausgabe, Fischer Bucherei, Bând IV, p. 58.
 17. Idem, Der Antichrist, Ed. citată, Bând IV, p. 184.
 18. Idem, p. 108.
 19. Idem, Jenseits von Gut und Bose, Ed. citată, Bând III, p. 74.
 20. Idem, Menschliches Allzumenschliches, Ed. citată, Bând II, p. 106. 21. Ibidem, p. 75.
 22. Idem, Morgenrote, Cari Hauser Verlag, Mfînchen, Werke in 3 Bân-den, Bând III, 1977, p. 1194.

244

BIBLIOGRAFIE

23. Idem, Menschliches. Allzumenschliches, Studienausgabe, Fischer Bucherei, Frankftirt am Main, 1968, Bând II, p. 117.
24. Idem, Jenseits von Gut und Bose, Ed. citată, p. 76.
25. A. Adler, Le temperament nerveux, Payot, Paris, 1926, p. 179.
26. Fr. Nietzsche, EcceHomo, Studienausgabe, Fischer Bucherei, Frankfurt am Main, Bând IV, p. 204.
27. Idem, Jenseits von Gut und Bose, Ed. citată, p. 61.
28. Idem, Genealogie der Moral, Ed. citată, p. 117.
29. Idem, Morgenrote, Cari Hauser Verlag, Miinchen, Werke in 3 Ban-den, Bând m, pp. 1039-1040.
30. Ibidem, pp. 1246-1247.
31. Roger Perron, Histoire de la psychanalyse, P.U.F., Paris, 1988, pp. 235-36.
32. Ibidem, p. 38.
33. S. Freud, Introducere în psihanaliză, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1992, p. 139.
34. Ibidem, pp. 139-140.
35. Alain Jouranvilje, Lacan et la philosophie, P.U.F., Paris, 1984.
36. Ibidem, pp. 52-53.
37. Helmuth Vetter, sub redacția, Die Philosophen und Freud, Oldenburg, 1988.
38. Alfred Lorenzer, Nachbarschaften, Grenzübergange, în voi. Die Philosophen und Freud, p. 252.
39. Ibidem, loc. cit.
40. Hans Strotzka, Freud und die Philosophie, în voi. Die Philosophen und Freud, pp. 81-99.
41. Helmuth Vetter, Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlektüre, în voi. Die Philosophen und Freud, p. 14.
42. Patrizia Giampien, Krise des Subjects, Krise der Rationalität, Freud und die Philosophen in der italienischen Spätmoderne, în voi. Die Philosophen und Freud, pp. 58-81.
43. Lucian Blaga, Trilogia valorilor, Fundația pentru literatură și artă.

București, 1946, p. 11.

44. Dieter Wyss, Die tiefen psychologischen Schulen von den Anfängen bis zu Gegenwart, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1970.

45. Ibidem, p. 288.

46. S. Freud, Das Interesse an der Psychoanalyse, în Gesammelte Werke, Imago Publishing Co., L.T.D. London, 1943, Band VIII, pp. 406-407.

47. Paul-Laurent Assoun, Freud, filosofia și filosofii, Editura Trei, București, 1996, p. 85.

48. Ibidem, loc. cit.

BIBLIOGRAFIE

245

49. Michel Bertrand, Das philosophische Interesse an der Psychoanalyse, în voi. Die Philosophen und Freud, p. 117.

50. Paul-Laurent Assoun, op. cit., p. 87.

Capitolul II

1. Paul Ricoeur, Le conflit des interpretations, Editions du Seuil, Paris, 1969.

2. Ibidem, p. 8.

3. Ibidem, p. 11.

4. Ibidem, p. 10.

5. Ibidem, p. 16.

6. Ibidem.

7. Ibidem, p. 20.

8. Paul Ricoeur, Eseuri de hermeneutică, Humanitas, București, 1995, p. 22.

9. Idem, „Existence et hermeneutique”, în Le conflit des interpretations, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 23.

10. Ibidem, p. 25.

11. Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Johann Ambrosius Bartz, Leipzig, 1937, Band I, p. 6.

12. Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1933, p. 1.

13. G. W. F. Hegel, Filosofia spiritului, Editura Academiei, 1966.

14. Ibidem, p. 212.

15. Ibidem, p. 163.

16. Ibidem.

17. Ibidem, p. 99.

18. Ibidem, p. 119.

19. Nicolai Hartmann, op. cit., p. 42.

20. Ibidem, p. 43.

21. Ibidem, p. 58.

22. Ludwig Klages, op. cit., p. 195.

23. Max Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode, Felix Meiner, Leipzig, 1922, p. 145.

24. Mircea Florian, Logică și epistemologie, Antet, 1966, p. 76.

25. A. Farrou, H. Scheffer, La psychologie des profondeurs des origines à nos jours, Payot, Paris, 1960, p. 75.

26. S. Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Gesammelte Werke, Band IV, Imago Publishing CO., LTD, London, p. 306.

27. Ibidem, p. 201.

28. Paul Ricoeur, „La question du sujet” în Le Conflit des interpretations, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 234.

246

BIBLIOGRAFIE

29. Emil Brehier, Histoire de la philosophie, P.U.F., Paris, voi. II, p. 69.

30. Ibidem, p. 70.
 31. Paul Ricoeur, Op. cit, p. 236.
 32. Jacques Lacan, „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", în *Ecrits*, voi. 2, Editions du Seuil, Paris, 1971.
 33. S. Freud, Op. cit, p. 268.
 34. G. Bachelard, *Psihanaliza focului*, Editura Univers, București, 1989, p. 1.
 35. Ibidem, p. 4.
 36. Paul Ricoeur, „Technique et non-technique dans l'interpretation" în *Le Conflit des interpretations*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 191.
 37. Idem, „La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine" în *Le Conflit des interpretations*, p. 124.
 38. S. Kofman, *L'Enfance de l'Art*, Payot, Paris, 1970, p. 120.
 39. S. Freud, *Traumdeutung*, *Gesammelte Werke*, Bând II/III, Imago Publishing Co., LTD, London, 1943, p. 81.
 40. Ibidem, p.104.
 41. G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, Editura Academiei, 1966, pp. 221,224,225.
 42. S. Freud, Op. cit.,p. 571.
 43. Ibidem, p. 559.
 44. Paul Ricoeur, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 161.
 45. S. Freud, *Scieri despre literatură și artă*, Univers, 1980, pp. 155-193.
 46. C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *Cartea Românească*, 1986, p. 57.
 47. Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*, Editura Meridiane, București, 1993, p.189.
 48. O. Fenichel, *La theotie psychanalytique des nevroses*, P.U.F., Paris, 1953, vol.I, p. 269.
 49. S. Freud, *Omul cu șobolani*, Editura Trei, București, 1995, p. 40.
 50. Ibidem, p. 41.
 51. OttoFenichel, op. cit, p. 269.
 52. S. Freud, *Micul Hans*, Editura Jurnalul literar, București, 1995, p. 126.
 53. Ibidem, p. 39.
 54. S. Freud, *Cazul Dora*, Editura Jurnalul literar, București, 1994, p. 59.
 55. Ibidem, p. 61.
 56. Otto Fenichel, op. cit, p. 332.
 57. S. Freud, *Omul cu șobolani*, Editura Trei, București, 1995, p. 45.
 58. Ibidem, p. 45.
- BIBLIOGRAFIE
- 247
59. Otto Fenichel, op. cit, p. 175.
 60. Ibidem, p. 334.
 61. *Herkunfswörterbuch*, Dudenverlag, 1963.
 62. S. Freud, *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewufiten*, *Gesammelte Werke*, Bând. VI, p. 237.
 63. Tzvetan Todorov, „*Retorica lui Freud*", în voi. *Teorii ale simbolului*, Editura Univers, București, 1983.
 64. S. Freud, *Vorlesungen zur Einföhrung in die Psychoanalyse*, *Gesammelte Werke*, Bând XI, p. 177.
 65. Ibidem, p. 118.
 66. Tzvetan Todorov, op. cit, p. 370.
 67. S. Freud, *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewufiten*, *Gesam-*

melte Werke, Bând VI, p. 105.

68. S. Freud, Eseuri de psihanaliză aplicată, Editura Trei, București, 1994.

69. M. Robert, Romanul începuturilor și începuturile romanului, Editura Univers, 1983, p. 86.

70. S. Freud, op. cit, p. 304. 7\ Ibidem, p. 26].

72. Ernest Jones, Hamlet et Oedip, Gallimard, 1967.

73. Ibidem, p. 82.

74. Ibidem, p. 87.

75. Vladimir Marinov, Figure's du crime, chez Dostoiewski, PUF., 1990.

76. Ibidem, pp. 284-285.

77. Driek van der Sterren, Psihanaliza literaturii. Oedip Rege, Editura Trei, 1996, p. 132.

78. Marthe Robert, Romanul începuturilor și începuturile romanului, Editura Univers, 1983, p. 74.

79. Ibidem, p. 76.

80. Ibidem, pp. 170 și 120. SI. Ibidem, p. 189.

82. Ibidem, p. 190. &3.Ibidem,p. 179.

84. Jean Borella, Criza simbolismului religios, Institutul european, Iași, 1995, p. 167.

85. Ibidem, p. 149.

86. S. Freud, Totem und Tabu, Gesammelte Werke, voi. IX, p. 344.

87. Ibidem,p. 177.

88. Ibidem, p. 175.

89. C. G. Jung, „Versuch einer psychologischen Deutung der Trinitäts-dogma", în Zur Psychologie Weistlicher und ostlicher Reli-gion, Gesammelte Werke, voi. XI Walterverlag, 196.

90. C. G. Jung, Psychologische Typen, Ediție citată, voi. VI, p. 260.

248

BIBLIOGRAFIE

f 91. C. G. Jung, „Die Psychologie der Ubertragung", în Praxis der Psy-\nchotherapie, Ediția citata, voi. XVI, p. 208.

* 92. C. G. Jung, „Psychologie und Religion", în voi. XI al Ediției citate, p. i

64.

93. C. G. Jung, „Despre arhetip cu o specială considerare a conceptului de anima", în voi. în lumea arhetipurilor, Editura Jurnalul literar, 1994, p. 101.

94. Paul Ricoeur, De l "interpretation. Essai surFreud, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 239.

95. Ibidem, p. 523.

96. S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Gesammelte Werke, voi. XVI, p. 238.

97. S. Freud, Totem und Tabu, Gesammelte Werke, voi. IX, p. 185.

98. S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Gesammelte Werke, voi. XVI, p. 192.

99. M. Eliade, Nostalgia originilor, Humanitas, București, 1995, p. 42.

100. S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, Gesammelte Werke, voi. VII, p. 137.

101. Paul Ricoeur, De l'interpretation. Essai sur Freud, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 247.

102. Ernst Falzeder, „Die Fäden psychoanalytischer Filotionen oder wie Psychoanalyse wirksam wird", Werkblatt, Nr. 35/1995.

103. Mircea Eliade, „Sunul sălbatic, yoginul și psihanalistul", în Eseuri, Editura științifică, București, 1991, p. 149.

104. Ibidem, p. 151.

105. JeanBorella, Criza simbolismului religios, Institutul european, Iași, 1995, p. 178.

106. La Rochefoucauld, Maxime și reflecții, Editura Minerva, București, 1972, p. 95.
107. Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Werke, Franke Verlag, Bern und Munchen, 1955, p. 61.
108. Ibidem, p. 43.
109. Ibidem, p. 52.
110. Fr. Nietzsche, Morgenrote, Werke, Carl Hauser Verlag, Munchen, 1977, Band II, p. 1261.
111. Idem, Janseits von Gut und Bose și Antichrist, în Studienausgabe în IV, Bänden, Fischer Bucherei, Frankfurt an Main, Band III, pp. 61 și 225. \12. Ibidem, p. 303.
113. Ibidem, p. 225.
114. Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Werke, Franke Verlag, Bern und Munchen, 1955, p. 88.
115. Fr. Nietzsche, Ecce hommo, Ediție citată, Band IV, p. 204.
116. Max Scheler, Op. cit, p. 115.

P

BIBLIOGRAFIE

249

117. Fr. Nietzsche, Menschliches, allzumenschliches, Studienausgabe, Fischer Bucherei, Frankfurt am Main, 1968, Band II, p. 55.
118. M. Flonta, Imagini ale științei, Editura Academiei Române, 1994, p. 105.
119. Ibidem,?. 126.
120. G. Bachelard, La Formation de l'Esprit Stientifique, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 9-10.
121. Ibidem,?. 209.
122. Ibidem.
123. G. Devereux, De l'Angoisse à la Methode dans Ies Sciences du Comportement, Flammarion, 1980, p. 64.
124. G. Bachelard, op. cit, p. 29.
125. Ibidem, p. 41.
126. Ibidem, p. 83.
127. Ibidem, p. 87.
128. Ibidem, p. 137.
129. Ibidem, p. 132.
130. Ibidem, p. 48. l?.\. Ibidem, p. 185.
132. Ibidem, p. 186".
133. W. Pauli, „The influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theory of Kepler", în The Interpretation of Nature and Psyche, Bollingen, 1955, p. 27.
134. L. Blaga, Trilogia valorilor, Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1946, pp. 189-190.
135. Ibidem, p. 143.
136. Ibidem, p. 147.
137. Ibidem,?. 31.
138. Ibidem, p. 29.
139. Ibidem, p. 89.
140. Ibidem, p. 52.
141. Ibidem, p. 120.
142. Ibidem, p. 124.
143. Ibidem, p. 149.
144. Ibidem,?. 139. \A5. Ibidem,?. 25.
146. Ibidem,?. 42.
147. Ibidem, ?. 94.
148. G. Devereux, De l'Angoisse à la Methode dans Ies Sciences du Comportement, Flammarion, 1980, p. 6.
149. Ibidem, p. 56. ,150. Ibidem,?. 354.

151./6ufem,p. 158. \52. Ibidem,?. 133.

153. Ibidem, ?. 259.

154. Ibidem, p. 363.

't K !

r .

'4 .iHn'A'H

.< \

EDITURA TREI ; . str. Pravăț, nr. 2, bl. Z35, ap. 34,

sector 6 București Tel.: 7811225; Fax: 4132886

CARTEA CARE TE AJUTĂ Editura TREI vă oferă următoarele titluri încă disponibile:

Sigmund Freud, Omul cu șobolani 14 900 lei

Mărie Cardinal, Cuvinte care eliberează.

Romanul unei psihanalize 19 900 lei

Wilhelm Reich, Funcția orgasmului 19 900 lei

Vasile Dem. Zamfirescu, Nedreptatea ontică 9 900 lei

Dan Oprescu, Filosofia avortului 14 900 lei

Karl R. Popper, Viitorul este deschis 14 900 lei

Georgeta Smeu, Dicționar de istoria românilor 39 900 lei

J.-B. Pontalis, După Freud 19 900 lei

Francoise Dolto, Un psihanalist vă răspunde 22 900 lei

Peter Gay, Freud. O viață pentru timpul nostru 79 900 lei

Max Scheler, Omul resentimentului 19 900 lei

Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan.

Șița unei vieți, istoria unui sistem de gândire 69 900 lei

Alvin Plantinga, Natura necesității 29 900 lei

R. G. Collingwood, O autobiografie filosofică 19 900 lei

Cărți în pregătire:

Paul Ricoeur, Despre interpretare. Eseu despre Freud

Charles Zorgbibe, Construcția europeană.

Trecut, prezent, viitor

Karl R. Popper, Mitul contextului

Ion Ianoși, Vârstele omului

Jacques Cain, Psihanaliza și psihosomatica

Irenăus Eibl-Eibesfeldt, Iubire și ură

Comandând cel puțin trei titluri beneficiați de o reducere de 15%. Cheltuielile de expediere prin poștă sunt suportate de editură. Editura își rezervă dreptul de a modifica prețul cărților în funcție de rata inflației. Cărțile comandate de dumneavoastră și neprimite considerați-le epuizate între timp.

tsi

13!

M'. .qti. MS Aâ S --n ,|.l'«ffl ti

ĂTOIAIT foni iwisa ate ■;

coth &■«»)*)*> â# 8

,1

U'. rt V ^î-* 1 •«'

,fW

«OU» IU U.'i w VY.

Hi A'

l

1 1

■l

hi &U Qt

Culegere și paginare

>4DIS4N

Departamentul editorial ADISAN COMPUTER

TipĂRÎT U iNfopRFSS S.A. OdORliEJU SeCUÎESC